EL HOMBRE
SU SER Y SU HACER

Luz María Álvarez Argüelles

Primera edición, 2007

© Luz María Álvarez Argüelles

©Editorial Torres Asociados

Coras, manzana 110, lote 4, int. 3, Col Ajusco,
Delegación Coyoacán, 04300, México, D.F.
Tél/fax 56107129 y tél. 56187198
editorialtorres@prodigy.net.mx

Esta publicación no puede reproducirse toda o en partes, para fines comerciales, sin la previa autorización escrita del titular de los derechos.

ISBN 970-9066-

ÍNDICE

Presentación	5
En torno a la filosofía moral de San Agustín	7
Ética y dualismo en Kant	27
Hacia una ética desculpabilizadora	35
Violencia y condición humana	49
El hombre, ¿lobo del hombre?	59
Ética y ontología, en Heidegger	69
Libertad e indeterminación en J. P. Sartre	79
El humanismo de Eduardo Nicol	113
El carácter simbólico del hombre	141
Democracia y valores	151
La fuerza ética del caballero de la triste figura	167

PRESENTACIÓN

El convulsionado mundo en que vivimos hombres y mujeres del siglo XXI está atravesado por dos fenómenos que atraen la atención del estudioso de la filosofía. Por una parte, resulta evidente que experimentamos con gran frecuencia la crisis en que se encuentra el mundo de los valores y, paralelamente a ello, vivimos una atmósfera que nos conduce hacia francos procesos de deshumanización, es decir, hacia una visión cosificante o instrumental del ser humano. Es en estas circunstancias que adquiere significado el ejercicio que nos proponemos llevar a cabo en este libro, a saber, re-pensar y re-dimensionar aquellos temas que son sustantivos para la vida humana.

La intención de esta obra es ofrecer al lector una serie de reflexiones en torno al tema del hombre y su actuar en el mundo. No se trata de hacer un recorrido histórico por los ámbitos de la ética y la ontología, sino de analizar algunas propuestas teóricas que la tradición filosófica nos ha legado, aproximándonos a ellas de manera crítica y revalorativa.

Independientemente del autor que se examine o de la vertiente de pensamiento al que él pertenezca, el texto revela una preocupación constante de la autora: la pregunta acerca de lo que, como humanos, somos y la necesidad de la decisión en nuestra acción vital. Por ello, los problemas que aparecen planteados aquí con mayor relevancia

son: condición humana y finitud, el carácter libre o determinado del hombre, la comunicación interhumana, el significado ético-ontológico del amor, subjetividad y acción humanas, trascendencia o inmanencia, angustia y temporalidad, entre otros.

Luz María Álvarez Argüelles

México. Otoño de 2006.

EN TORNO A LA FILOSOFÍA MORAL DE SAN AGUSTÍN

En este primer capítulo de la obra, el propósito es destacar los planteamientos más importantes de San Agustín en el terreno de la teoría moral.[1]

San Agustín no desarrolló de manera sistemática una teoría ética, pero existen a lo largo de su obra un sinnúmero de consideraciones de carácter moral, que nos permiten deducir o derivar las premisas o fundamentos para lo que se ha denominado "Etica agustiniana".

Nuestra investigación está constituida de la siguiente manera: 1. presentación de algunos aspectos de la vida de San Agustín; 2. análisis de sus principales tesis en el campo de la ética; 3. conclusiones, y 4. bibliografía.

ALGUNOS ASPECTOS DE LA VIDA DE SAN AGUSTÍN

El significado que San Agustín tiene para la cristiandad latina es de primera importancia, ya que se le considera como el más grande de los Padres, tanto en el sentido teológico como literario.

Hijo de padre pagano y madre cristiana, Agustín nace en Tagaste, provincia de Numidia, el 13 de noviembre del

[1] Quiero precisar que si bien es cierto, que de acuerdo con algunos autores, San Agustín no es considerado como un filósofo propiamente medieval, lo que resulta evidente e irrefutable es que este pensador representa el punto de partida y la columna vertebral del pensamiento teológico y filosófico medievales, amén de que en la enorme mayoría de los tratados de ética e historia de la filosofía de dicho período, el Santo está siempre presente de manera absolutamente destacada.

año 354. En Tagaste aprende aritmética y latín, pero sobre todo, su madre (Santa Mónica) lo instruye en la fe cristiana.

Hacia el año 365 se traslada a Madaura, donde, a través de la lectura de los clásicos latinos, se propicia un alejamiento de la fe de su madre.

En 370 estudia retórica en Cartago, donde destaca como estudiante, pero lleva simultáneamente una vida irregular, alejado abiertamente de los ideales morales del cristianismo.

Más tarde se acerca a las enseñanzas de los maniqueos, quienes parecen ofrecer a Agustín una verdad sobre el mundo menos ilógica y bárbara que la doctrina cristiana.

> "Consciente de sus propias pasiones y deseos sensuales, pensaba que ahora podía atribuirlos a una causa mala, exterior a sí mismo."[2]

Regresa a Tagaste el año 374, donde enseña gramática y literatura. Después abre una escuela de retórica en Cartago, donde vive con su amante y su hijo Adeodato hasta 383.

Tiempo después, cuando Agustín decide trasladarse a Roma, se da cuenta que su fe en el maniqueismo ya no es tan firme, puesto que las teorías que lo sustentan no logran responder de manera satisfactoria algunas inquietudes que van surgiendo en su manera de concebir el mundo.

También en Roma abre una escuela de retórica que no llega a tener mucho éxito, por lo que Agustín busca entonces establecerse como profesor en Milán.

Ya en Milán, empieza a forjarse una idea distinta y mejor del cristianismo, debido a una doble influencia: por una parte escuchaba los sermones que San Ambrosio pro-

[2] Copleston, F. *Historia de la filosofía,* T. 2 Barcelona 1971. Ariel. p. 51.

nunciaba sobre las escrituras y, por esa misma época lleva a cabo la lectura de varios tratados platónicos.

Esta serie de acontecimientos aunados a su encuentro con Simpliciano y Ponticiano llevan a Agustín a experimentar una intensa lucha moral en su interioridad, misma que culmina en la célebre escena que tuvo lugar en el jardín de su casa.

> "...¿por qué no ha de ser en esta misma hora el poner fin a todas mis maldades? Estaba yo diciendo esto y llorando con amarguísima contrición de mi corazón, cuando he aquí que de la casa inmediata oigo una voz como de un niño o niña, que cantaba y repetía muchas veces: Toma y lee, toma y lee. Yo mudando de semblante me puse luego a considerar con particularísimo cuidado, si por ventura los muchachos solían cantar aquello o cosa semejante en alguno de sus juegos, y de ningún modo se me ofreció que lo hubiese oído jamás. Así reprimiendo el ímpetu de mis lágrimas me levanté de aquel sitio...Agarré el libro, le abrí, y leí para mí aquel capítulo que primero se presentó a mis ojos, y eran estas palabras: No en banquetes ni embriagueces, no en vicios y deshonestidades, no en contiendas y emulaciones, sino revestíos de vuestro Señor Jesucristo, y no empleéis vuestro cuidado en satisfacer los apetitos del cuerpo."[3]

La lectura de los Evangelios lo confirma en su nueva creencia, recibiendo el bautismo en 387. En esta etapa se inicia su intensa actividad de escritor, produciendo, entre otras obras, *Contra Académicos*. Agustín residió un breve período en Roma, trasladándose en 388 a Cartago, donde permanece como miembro de una comunidad monástica, hasta 391. En ese mismo año fue ordenado sacerdote en

[3] Agustín, San. *Confesiones,* España, 1983. Sarpe. p.207-208.

Hipona y más tarde obispo auxiliar de ese mismo lugar. Su fallecimiento tuvo lugar en 430, durante el sitio de Hipona por los vándalos.

TESIS AGUSTINIANAS EN EL CAMPO DE LA ÉTICA

Un análisis histórico de las concepciones éticas nos permite observar que en el período presocrático, las reflexiones sobre el fenómeno moral tienen su fundamento en la visión cosmológica. Con Sócrates, en cambio, se inaugura la perspectiva antropecéntrica, y a partir de este momento el hombre se constituye en el núcleo del que se genera la comprensión del resto de la realidad. Este sitio privilegiado de lo humano se mantendrá como una constante durante un período prolongado hasta que, con el advenimiento del cristianismo, encontramos que el principio supremo que origina y funda todo cuanto existe, es un ser trascendente, omnipotente, omnipresente y eterno: Dios. Este Ser supremo responde a aquellas cualidades humanas de imperfección, temporalidad, carencia, etc.

Los planteamientos que hace San Agustín en el campo ético-moral se inscriben justamente en esta perspectiva de análisis, según la cual el telos de la vida humana es la felicidad, misma que sólo puede consistir en el amor a Dios.

Estas primeras líneas nos permiten establecer los vínculos que existen entre una concepción ética y una antropología filosófica, o bien entre una teoría ética y una ontología regional (en este caso una ontología del hombre). Hay una liga indisoluble entre las tesis éticas de un autor y su propia concepción del hombre. En consideración a ello, nos parece importante destacar algunos aspectos de la idea agustiniana del hombre, para así proceder con mayor claridad en lo que se refiere a la propuesta ética de este pensador.

San Agustín parte de la premisa de que hay en el hombre voluntad de vivir. El hombre tiene certidumbre de su ser, sabe que es, pero ello no representa una certidumbre de carácter intelectual, sino que se trata siempre de una certeza vital. La vida del hombre tal como la vive, no es para él dudosa.

El alma está presente a sí misma, pero, al propio tiempo, la vida se nos presenta como algo incomprensible. Soy el que vive pero no puedo detener mi vida que se me escurre. Así, para San Agustín, el hombre se asusta de lo que hay de inconmensurable en él; se atemoriza cuando descubre que hay en él algo desconocido. Vaga con desasosiego por su alma, pues se busca y no se encuentra.

El impulso vital como algo inherente al hombre se ve obstaculizado por la conciencia de que la vida transcurre, pasa, se le escapa al propio hombre que no halla duración ni descanso. Así, la vida se le presenta al hombre como vida no verdadera, empero, como tiene afán de vivir, debe ir más allá de sí mismo, más allá de la negatividad de la vida, de la miseria humana de no poderse tener a sí mismo, en una vida plena, total y elevada.

El hombre quiere ser feliz (asunto que le resulta a San Agustín tan evidente como el hecho de la existencia del hombre), pero en la vida temporal y terrena no logra conquistar esa felicidad a la que, por naturaleza, aspira. Por ello, según afirma Agustín, el hombre busca trascender a otra vida, busca la inmortalidad, la bienaventuranza eterna.

Las consideraciones anteriores acerca del ser del hombre agustiniano, tienen como finalidad constituirse en un puente que se tiende hacia los planteamientos éticos fundamentales de este filósofo.

A lo largo de la obra de San Agustín encontramos con marcada frecuencia conceptos de carácter ético-moral

como los siguientes: voluntad, libertad, deber, virtud, honestidad, vida buena, pecado, amor, felicidad, etc. No se trata, sin embargo, de términos que se definan aisladamente, sino que, contrariamente, todos ellos aparecen interrelacionados en el pensamiento de Agustín, de manera que logran dar cuenta de una profunda teoría en el ámbito de la vida moral, que exponemos a continuación.

Agustín parte de la premisa de que el fin de la conducta humana, aquello hacia lo que tiende toda existencia humana es la felicidad. En este sentido, podemos afirmar que es la suya una teoría eudemonísta, sólo que su posición al respecto no es equiparable a otras formas de eudemonismo que la preceden en la historia del pensamiento filosófico. La felicidad como meta de la vida humana no puede radicar en la búsqueda y obtención de placeres sensibles o sensuales; pero tampoco piensa San Agustín que la felicidad consista en la adopción de una actitud intelectual, como la contemplación, por ejemplo. Es solamente en Dios como ha de accederse a la felicidad deseada.

Lo que lleva al hombre a poner sus anhelos y su corazón en un ser superior a él son justamente la mutabilidad y la insuficiencia de su propia naturaleza. El logro y posesión del objeto eterno e inmutable (Dios) no ocurre, como decíamos, a través de la contemplación teórico filosófica, sino en una unión y posesión amorosa de Dios; dicho en otros términos, en la unión sobrenatural con Dios, ofrecimiento que se hace a los cristianos como término de su esfuerzo en la vida terrenal.

Lo que caracteriza de manera fundamental a la ética de Agustín es que es una ética del amor. La presencia del amor como factor cardinal de esta concepción nos permite descubrir en ella una gran fuerza, ya que la potencia erótica representa, tanto en el plano metafísico como en el existencial, posibilidad, creación, edificación. El amor es

crecimiento. El hombre que dirige su vida amando a Dios es, entonces, un hombre de una alta moral, su moral aparece enaltecida a través de ese amor.

El amor a Dios como la esencia de la vida moral no constituye, sin embargo, un elemento excluyente del amor al otro, al prójimo, que es justamente el próximo, el que es semejante a mí.

Para San Agustín la vida buena y honesta consiste en amar a Dios y al prójimo. Es esta una tesis ética de primera importancia, pues nos parece que es difícil concebir la eticidad en la soledad, en el aislamiento; una relación moral en términos de autenticidad necesariamente implica la relación binaria yo-tú. Pues bien, el amor al otro me fortalece en mi acercamiento a Dios, de acuerdo con la teoría agustiniana. Veamos ahora cómo es que ese amor se realiza y qué es lo que lo fundamenta.

Lo que lleva al hombre hacia Dios es la voluntad. De hecho, para Agustín, no hay acción humana que no sea generada por la voluntad. Ya hemos dicho que en su teoría se contiene la idea de un bien inmutable: Dios; y en lo que concierne a la voluntad, ésta también es concebida como un bien, que podemos llamar intermediario. En la medida en que el hombre logra que estos dos bienes se concilien, alcanza la bienaventuranza.

Todo cuanto un hombre hace es producto de su voluntad y ésta es libre, lo cual nos conduce a situaciones alternativas, esto es, que el hombre a través del ejercicio de su voluntad puede elegir aproximarse al objeto eterno e inmutable (Dios) o, también voluntariamente, optar por un alejamiento de lo divino.

Ante esta doble posibilidad sobreviene inevitablemente la interrogante ¿cómo puede la voluntad humana, siendo creación de Dios, contrariar los designios del creador? La respuesta nos la ofrece el propio San Agustín

cuando nos explica que hay dos tipos de situaciones que es importante distinguir:
1. que la causa de las cosas buenas es la bondad divina,
2. que la causa del mal es la voluntad creada.

La voluntad busca necesariamente la felicidad (que sólo puede encontrarse en Dios) pero como el hombre no tiene la visión de Dios en este mundo, entonces puede darse el caso de que se aleje del bien inmutable y busque el apego a bienes mutables como pueden ser los del alma (sin referencia a Dios) o el cuerpo. Desde luego esta segunda elección es también de carácter voluntario, pero es la voluntad creada la que opera en este caso, ya que sólo de ella se puede originar el mal.

La voluntad es, pues, libre pero es sujeto de obligación moral y amar a Dios es un deber. Aún cuando la voluntad puede optar por alejarse de Dios o acercarse a El, considera Agustín que la mente humana debe reconocer la verdad: que la culminación de su búsqueda es Dios pero, además, que el creador quiere que se le busque y El mismo ha dotado al hombre de la dirección que lo ha de conducir a su encuentro.

> "Si, pues, amamos y abrazamos asimismo esta nuestra buena voluntad y la preferimos a todas las cosas que no podemos retener con nosotros aunque queramos, síguese que moran en nuestra alma aquellas virtudes en cuya posesión consiste precisamente el vivir justa y honradamente, como la razón nos lo ha demostrado. De aquí se concluye que quien desea vivir recta y honradamente, si desea anteponer este deseo a los bienes fugaces, conseguirá un bienestar grande con tanta facilidad, que es una misma cosa para él el querer algo y el poseerlo... Pues bien, este mismo gozo que engendra la consecución de un bien tan grande, cuando eleva el alma suave, sosegada y continuadamente, es lo

> que constituye la vida bienaventurada, si piensas que la vida bienaventurada es el gozo de los bienes verdaderos y seguros."[4]

Queda claro, entonces, que la voluntad es libre. Pero también hay que considerar que para San Agustín la voluntad es sujeto de obligación moral y que amar a Dios es un deber. En la propia naturaleza humana se halla la disposición hacia el objeto inmutable, no obstante, se hace necesario acatar los preceptos morales que reflejan la ley eterna de Dios. Cuando el hombre observa las leyes morales que no están impresas en ningún otro sitio que en su corazón, en su intimidad, recorre el camino certero que desembocará en la vida bienaventurada. ¿qué decir, por otra parte, de los hombres que viven en la desventura?.

Lo primero que nos explica San Agustín al respecto, es que también a la desventura se llega voluntariamente y no porque alguna potencia maligna de carácter superior esté obrando en el individuo, como alguna vez creyó el santo. La voluntad siendo libre, puede querer apartarse de Dios, encontrando así el desorden, el mal, que en este contexto significa la privación del recto orden en la voluntad creada.

> "Así que, cuando decimos que los hombres son desgraciados por su propia voluntad, no queremos significar que quieren ser desgraciados, sino que son de una voluntad tal, que a ella sigue necesariamente la desgracia aún sin buscarla ellos. Por tanto, no hay contradicción entre el argumento anterior y el que todos los hombres deseen ser felices y no pueden serlo; porque en realidad no todos quieren vivir rectamente, y es a esta voluntad de vivir rectamente a la que se debe la vida feliz."[5]

[4] Agustín, San. "El libre albedrío" 97(29) en *Obras* t. III. p. 253.
[5] Ibid. 102 pp. 254-255.

La manera cómo concibe San Agustín el mal resulta de especial interés, aún cuando no representa un tema novedoso en su pensamiento, puesto que es clave en toda teoría sobre el fenómeno moral. Sin embargo, es importante poner de relieve que sus tesis sobre el mal no sólo tienen implicaciones de orden metafísico, sino que hay un nivel en el que particularmente le interesa profundizar a este respecto: a Agustín le preocupa el mal moral o, más precisamente, el mal religioso-moral, es decir, el pecado.

Pensamos que en la idea del pecado agustiniana se implica una visión de lo humano como enfermedad. No nos sorprende demasiado que se hable de la naturaleza humana como imperfecta o carente, pero si nos inquieta más el que se la conciba como enfermiza. La vida humana terrena (en tanto que imperfección) denota un significado de negatividad; el hombre no se acepta como es, por ello quiere trascender. Al mismo tiempo, si aspira a ser feliz es porque se experimenta desdichado y esta desdicha tiene que ver con un sentido de culpa.

El pecado hunde al hombre, lo conduce hacia abajo, lo degrada; podemos decir que en el pecador la fuerza vital disminuye, haciéndole sentir miserable, enfermo. Sabemos ya que esto ocurre por obra humana, por el ejercicio de la voluntad; sin embargo, si el hombre es responsable de su miseria, no puede curarse a sí mismo, sino que requiere de alguien que le devuelva la salud.

> "Sufre de una enfermedad constitucional. La curación tiene que extenderse a toda su constitución psicofísica, al alma como al cuerpo. En esta vida el cuerpo constituye una resistencia a la vida misma; nunca puede ser dominado totalmente, nunca puede ser animado totalmente. Es lo obscuro, lo mo-

> lesto. Esto es precisamente la consecuencia del pecado, el mismo estado del pecado."[6]

El análisis que hemos desarrollado hasta aquí de algunas de las tesis éticas más relevantes de Agustín, nos permite darnos cuenta de la importancia que reviste para este pensador la interioridad humana. El hombre dirige su existencia con una serie de herramientas que emergen de su vida interior: el hombre quiere, elige, decide, busca, se afana y ama. Y puede, asimismo, "leer en su propio corazón" los preceptos morales que lo enriquecen y edifican.

El significado que le concede San Agustín a la dimensión interior de la vida humana constituye un factor de capital importancia para toda reflexión moral. Pensamos que no es posible hablar de la vida ética al margen de la interioridad. Sócrates, padre de la ética, nos exhorta a conocernos a nosotros mismos, quiere que nos volvamos hacia adentro, porque allí podemos buscar y encontrar. Allí donde habitamos, donde está justamente nuestra morada, hay mucho que extraer, de allí emerge la sabiduría de la vida; Sócrates se busca a sí mismo, recurre al examen interior para hacerse mejor cada día.

> "Se trata de la literal re-flexión o flexión que la conciencia humana hace sobre sí: el ojo que se mira a sí mismo y se encuentra con su propio mirar; la vida que se autoaprehende y encuentra en este saber de sí misma la fuente originaria de su acción y el sentido primordial de su ser."[7]

Entre Sócrates y Agustín existen, desde luego, distancias teórico-filosóficas fundamentales, empero, lo que nos interesa proponer en este espacio de nuestra investiga-

[6] Groethusen, B. *Antropología filosófica,* Buenos Aires. Lozada 1951. p. 125.
[7] González, J. *Ética y libertad,* México, UNAM 1989. p. 58.

ción es que la ética de San Agustín tiene aspectos recuperables para la actual reflexión sobre el fenómeno moral, sobre todo cuando nos encontramos, en pleno siglo XX, con planteamientos acerca de la conducta humana que la hacen radicar en un asunto de mera exterioridad, descualificando así al hombre.

Algunos seguidores de la escuela conductista, por ejemplo, afirman que no puede existir un avance significativo en la explicacion y resolución de problemas sociales, debido a que quienes teorizan sobre el comportamiento humano (sociólogos, politólogos, psicólogos, filósofos, etc.) continúan haciéndolo sobre la base de factores internos que intervienen de manera importante en el actuar humano. Los teóricos conductistas ven la dimensión interior del hombre como algo que ahí está, pero que representa sólo un aspecto secundario o un "subproducto" que más bien obstaculiza el desarrollo de una ciencia y una tecnología conductuales. Para estos pensadores, hablar de voluntad, libre albedrío, disposiciones y aspiraciones humanas, cuando se intenta explicar la conducta del hombre, puede ser una manifestación de ignorancia o, en el mejor de los casos, de romanticismo puro. En cambio, se tiene una explicación plausible cuando se toma como base la relación conducta-ambiente o, dicho de otro modo: estímulo-respuesta. Son, entonces, factores exteriores al individuo los que determinan su forma de actuar, de modo que si alteramos esa exterioridad, lograremos también modificar la reacción. Lo que el hombre genera desde su mundo interno no es nada que pueda ser significativo para entender por qué actúa como lo hace.

Se sostiene que estos postulados tienen un sentido pragmático y funcional, cosa que no discutimos. Se trata de teorías que muestran su operatividad; pero ¿qué es lo que se cede o se empeña bajo tal perspectiva de análisis?

¿qué es lo que queda enajenado a cambio del pragmatismo y la funcionalidad? Se trata de una teoría que pretende arrancar al hombre justamente aquella serie de cualidades que le son inherentes y que dan cuenta de su condición; considerar al hombre interior o a la interioridad del hombre como cosa secundaria para comprender sus acciones, nos parece que es justo descualificarlo, dehumanizarlo. Por ello, pensamos que en la ética agustiniana se contemplan aspectos que continúan teniendo vigencia y relevancia, como es el caso del significado que concede a la interioridad este autor.

Lo que motiva e impulsa al hombre a recorrer la vía hacia el Bien Supremo, surge de su interior. Agustín aconseja al ser humano que no vague en el reino de lo exterior, sino que acuda a sí, puesto que es allí en su interior donde habita la verdad. A continuación examinaremos el tema de la virtud como otro factor importante de la ética agustiniana.

Al inicio de nuestra investigación mencionamos que no existe, en ninguna de las obras de San Agustín, un desarrollo sistemático de la ética. Más bien sus obras son la respuesta a intereses relacionados con su vida personal y con la de la Iglesia. Evidentemente su doctrina moral tiene gran parte de fundamentación en la Biblia y, en lo que se refiere al plano filosófico, en la escuela neoplatónica.

La búsqueda humana de la felicidad no se realiza recorriendo cualquier camino, sino sólo uno que es el mejor. Ese camino

> "Tendrá que ser mostrado por el bien de principio. Esa mostración es la sabiduría, encarnada en Cristo. En Cristo, mediador y camino, reside la sola garantía de verdad y la sola fuente de vida felicitaria"[8]

[8] Alvarez Turienzo, S. *Historia de la ética*, Barcelona, Ed. Crítica 1987. p. 347.

Esta respuesta de San Agustín nos revela una confrontación con las vías múltiples y hasta opuestas entre sí, que los pensadores paganos habían señalado para el acceso a la felicidad. Como vemos, para el santo, el único camino que merece crédito es el de la sabiduría cristiana.

Ser feliz es gozar de Dios. Alejado del centro divino, el hombre es miserable y vive enajenado de sí mismo. En realidad el proceso mediante el cual Agustín devino cristiano, es elevado por él de la experiencia concreta al pensamiento universal, en ese sentido, la práctica moral ha de entenderse como un proceso de conversión.

Los diversos niveles de bienes, según los concibe Agustín, deberán siempre ordenarse y ajustarse al precepto que sintetiza toda moral: amar a Dios y al prójimo por Dios.

Nuestro autor entiende los bienes bajo la siguiente clasificación:

a. el que es superior a nosotros (Dios)
b. el que somos cada uno de nosotros
c. el que está junto a nosotros (prójimo)
d. el que es inferior a nosotros (cuerpo)

Un examen cuidadoso de estos cuatro bienes nos brinda elementos para cuestionar las tesis que suponen el odio de San Agustín por el cuerpo, pues como vemos, al cuerpo se le considera un bien, aunque de menor jerarquía que otros. Queda claro, además, que todos esos bienes se incluyen bajo el precepto del amor y que empieza a haber moral en la voluntad, aún cuando no toda voluntad es necesariamente recta, ni tampoco cualquier amor. El exceso de amor de sí mismo (egoísmo) implicando el desprecio del Bien inmutable, es el que conduce al hombre a la "ciudad del diablo".

La vida moral la va edificando cada hombre, a través del ejercicio de las virtudes y con la ayuda de Dios; pode-

mos decir que la actividad nos pertenece, la realizamos individualmente, pero es administrada por Dios.

En el origen, la naturaleza fue creada como buena por Dios, pero cuando el pecado llegó al mundo, sobrevino el deterioro. En su situación de criatura caída, la voluntad humana está debilitada, enferma. Pero en la salvación recuperará la salud, la regeneración; para lograrlo el hombre ha de recorrer el camino actuando las verdaderas virtudes: las virtudes cristianas.

La actuación de las virtudes supone los tres estadios: creación-caída y redención. Como para San Agustín la fe precede a la razón, nos encontramos con que son las virtudes teologales las que preceden a aquellas que ordenan el alma de los hombres. Así, tenemos que: fe, esperanza y caridad son virtudes que encauzan la vida a Dios, mientras que: templanza, fortaleza, prudencia y justicia son virtudes que regulan la vida humana en el plano comunitario, sin perder de vista que el fin último sigue siendo Dios.

La virtud es concebida por Agustín como "hábito del alma acorde con la naturaleza según la razón". El vicio, entonces, es contrario a la naturaleza.

La razón juega un importante papel en el ordenamiento y ejercicio de las virtudes pero, con el tiempo, vemos que más bien prevalece en los escritos agustinianos, la tesis del amor como el motor o fuerza impulsora para alcanzar el fin deseado. Así, las cuatro virtudes aparecen como manifestaciones amorosas.

También la obediencia y la humildad ocupan un lugar importante en la teoría de la virtud que Agustín desarrolla,

> "La obediencia es como la madre y guardiana de todas las virtudes; su fundamento es la humildad. A falta de humildad y obediencia, el hombre, queriendo reforzarse, desfallece, sustituyendo el servicio de Dios por el perverso intento de imitarle o

> ponerse en su lugar, como si fuese para sí mismo su principio."[9]

En la caída el hombre perdió la rectitud y la felicidad, pero conservó la voluntad de ser nuevamente feliz. En tanto el individuo recorre el camino que lo llevará a la felicidad, ésta sólo se presenta como esperanza, pues la felicidad no es de esta vida. Las virtudes han de actuarse o practicarse, entonces, a lo largo del tránsito humano por la vida terrena, consiguiendo la bienaventuranza en la otra vida, a través de la salvación.

La concepción agustiniana de la virtud, nos coloca de frente al tema del amor, que representa, desde nuestra perspectiva, la esencia de la vida ética. No hay posibilidad de hablar de esta esfera de lo humano al margen del amor; incluso, nos atrevemos a afirmar que la ausencia del amor cancela la posibilidad de la ética. Eros y ethos se implican necesariamente.

La presencia del factor erótico no es novedoso en la filosofía agustiniana (aunque si lo es la manera cómo se lo concibe), pues varios autores se habían ocupado ya de este importante aspecto de la vida humana.

La idea del amor como afirmación del ser, creación, crecimiento, etc. representa aquella capacidad o potencia erótica que, nos parece, es constitutiva del hombre. Es su cualidad de ser carente o insuficiente lo que impulsa al ser humano a la búsqueda. Y ¿qué busca? Quiere completarse, quiere llenar ese vacío ontológico que lo define; la proyección hacia lo que nos falta está guiada precisamente por eros que es afán o anhelo de crecimiento.

En el *Simposio* platónico se nos da a conocer el origen de eros, quien, mitológicamente, nace de Poros (la abundancia) y de Penia (la pobreza). Debido a su doble

[9] Ibid. p. 356.

naturaleza, el amor es fértil en recursos, apasionado por la sabiduría y valeroso pero, simultáneamente, es escuálido y compañero de la pobreza. El amor, nos dice Sócrates (en cuya boca pone Platón el desarrollo de su teoría del Eros) es ansias de inmortalidad e impulso hacia el bien verdadero.

Como vemos, entre las teorías platónica y agustiniana del amor existen vínculos evidentes. Sin embargo, es necesario señalar que en el caso de Agustín la proyección amorosa del hombre se dirige de manera más marcada hacia el interior, incluso hacia factores de la sensibilidad humana, mientras que el modelo del filósofo griego, como sabemos, fija sus objetivos justamente en una dimensión que supera el ámbito de lo sensible.

A continuación y para concluir nuestro ensayo, presentamos una síntesis de las ideas agustinianas más importantes en el campo de la reflexión moral:

1. Dios creó la naturaleza buena.
2. El pecado llegó al mundo por acción de la voluntad humana.
3. El hombre es un ser imperfecto.
4. Por ser imperfecto es desdichado.
5. Como vive en la desdicha, busca la felicidad.
6. La felicidad sólo se encuentra en la unión sobrenatural con Dios.
7. El camino a la felicidad se recorre actuando las virtudes.
8. Las virtudes cardinales son fe, esperanza, caridad, prudencia, fortaleza, templanza y justicia.
9. La guardiana de las virtudes es la obediencia y su fundamento la humildad.
10. Las virtudes están guiadas por la razón pero, de manera primordial, por el amor.
11. La vida recta y honesta conduce a la bienaventuranza.

12. La privación de orden en la voluntad creada, conduce a la desventura.
13. En su propia interioridad encuentra el hombre la vía hacia la felicidad.

CONCLUSIONES[10]

A manera de conclusión, nos interesa señalar que los siglos que nos distancian de San Agustín no nos llevan necesariamente a considerar sus propuestas como ajenas o caducas. Contrariamente, pensamos que las reflexiones agustinianas sobre la vida moral contienen elementos altamente recuperables para cualquier teoría de carácter ético. Tal es el caso de dos de sus temas capitales: la interioridad y el amor, pues aún cuando no nos inclinemos por una ética trascendente, ambos factores continúan siendo centrales para una visión ética inmanente.

Pensamos que las metas de la vida humana no tienen por que quedar postergadas en un más allá, sino que es concebible que se realicen en un aquí y un ahora, justamente de acuerdo a las posibilidades del propio hombre.

Ciertamente reconocemos que la condición humana es carente, pero precisamente su misión existencial implica por principio un ethos. Esa cualidad ética representa dinamismo, movimiento, búsqueda: acción pro-yectiva. El hombre es, en este sentido, 'proyecto', búsqueda de completud, aún cuando ésta jamás pueda realizarse plenamente.

Por otra parte, la idea agustiniana del hombre como el ser que tiene que curarse porque está enfermo, nos pone frente a una visión pesimista de lo humano que puede resultar cuestionable. La insuficiencia y la enfermedad no son términos equivalentes; como humanos requerimos de un sentido moral que implique menos culpa, menos peca-

[10] falta texto de esta nota

minosidad. Nos hace falta, en suma, recuperar una buena dosis de fe en el hombre y en sus propias posibilidades; nos preguntamos ¿por qué ha de ser Dios la garantía del bien?, ¿es el bien un patrimonio de la Iglesia? y, por último, siguiendo a Dostoyevski, cuestionamos ¿si Dios no existe, todo está permitido?

ÉTICA Y DUALISMO EN KANT

A doscientos y un poco más años de su muerte, la presencia de Kant en la filosofía contemporánea es indudablemente relevante. En el ámbito de la filosofía moral, Habermas y Apel, entre otros, recuperan aspectos significativos de la ética kantiana, por considerar su vigencia en lo que concierne al tema de las relaciones interhumanas. De manera más puntual, podemos decir que a ambos autores lo que les ha ocupado es llevar a cabo una reformulación de la teoría moral kantiana, en lo que se refiere a la fundamentación de normas, valiéndose más bien de aspectos pertenecientes a la teoría de la comunicación, para así avanzar en ciertos temas que generan cuestionamientos, por la forma como fueron planteados en la perspectiva del autor de la Crítica de la Razón Práctica.

Por mi parte, en el presente ensayo me interesa destacar algunos aspectos de la ética kantiana, que desde mi propia perspectiva, representan la parte débil de dicha propuesta, a saber, su visión dualista, pues pienso que la reflexión acerca de la acción humana pierde fecundidad cuando se entiende al hombre como un ser radicalmente escindido, sin posibilidad de reconciliación consigo mismo y, por ende, con los demás.

En diferentes lugares de su obra, Kant reconoce la importancia de la antropología para la reflexión ética, señalando reiteradamente que la antropología y la filosofía moral son dos disciplinas que dependen una de la otra. Pero ¿cuál es la dimensión humana decisiva para la praxis, según Kant? Como sabemos, en el caso de la capacidad

teórica, son los esquemas de la imaginación los que tienen un papel destacado, pero respecto de la praxis lo decisivo es el telos que orienta la vida. Ese concepto aristotélico se recoge en Kant con la noción de voluntad; se trata de indagar si en la voluntad humana existe una estructura universal, de forma que se pueda construir un principio ético no decisionista.

En la medida en que la filosofía práctica refiere a los apetitos, se trata de saber si hay un apetito universal. Todo hombre aspira a la eudaimonía, a la felicidad, reconoce Kant, pero no puede ésta consistir en un objeto individual, sino que ha de existir un criterio de bondad con pretensión de ser asumible por cualquiera.

Los hombres desean la felicidad y la dignidad, valores ambos que involucran la autoconciencia del hombre como animal racional. Pero ¿cómo llegar al sumo bien?

A partir de una revisión crítica de los sistemas morales antiguos, Kant desprende lo siguiente: ni la moralidad ni la felicidad se dejan reducir a un principio. El hombre no puede comprender su perfección, ni afirmar un bien por sí mismo en tanto objeto esencial de su voluntad, que no integre la dignidad y la felicidad. El vínculo entre estas dos dimensiones reales del hombre ha de ser un vínculo real, sintético; pero también universal a priori, donde no se haga intervenir el azar de la individualidad.

Sólo así se configurará una naturaleza moral formal. Kant ha mantenido que ese vínculo no puede ser otro que el de la causalidad, mediante la cual se reúne la dignidad como causa, con la felicidad como efecto, sin saber a ciencia cierta en qué consiste la naturaleza de la conexión. Es así como se hace posible el valor universal de la voluntad.

Pero la base sobre la que se quiere ordenar la síntesis a priori de dignidad es demasiado estrecha, si la felicidad

es comprendida inmediatamente con el agrado que mueve al arbitrio de cada uno.

La naturaleza moral no se puede construir sobre la estructura universal de la sensibilidad inicialmente relevante para la moral, vale decir, la búsqueda de la felicidad reducida a sentimiento de agrado y placer. La única dimensión universal aquí es la del imperativo moral de la voluntad buena.

La construcción de una naturaleza práctica (leyes universalmente válidas de deseo consciente como síntesis de dignidad y felicidad) no se apoya en estructuras fácticas universales de deseo, arraigadas en el sujeto como hecho; de lo que se trata es de construir un orden universal de los deseos. Se trata de un constructivismo superior en el que no haya lugar para el decisionismo, sino que la libertad debe operar sin ser guiada por la naturaleza, ya que así se supera la azarosa relación del hombre con el objeto puntual de su deseo.

La necesidad de reglas prácticas creadas por el entendimiento obedece al desorden que puede constatarse en situaciones regidas meramente por las inclinaciones humanas.

"Al hombre, como un ser que tiene entendimiento, tiene que disgustarle mucho que, ante sus propios ojos, el entendimiento esté sometido a sus inclinaciones y no esté bajo una regla en relación con sus fines. Esta regla tiene que ser una regla de la razón, esto es, a priori, y someterle a un fin universalmente válido, porque sólo bajo esta condición puede tener su felicidad una regla."

Para Kant pasión y razón son aspectos radicalmente enfrentados, excluyentes, pues mientras la razón conduce al hombre a la felicidad y lo dignifica, la pasión se constituye en la fuente de todo desorden, dolor e infelicidad humanos.

En la teoría kantiana encontramos una enfática y reiterada denuncia contra la pasión, considerada por el filósofo alemán como una especie de encantamiento y hasta una patología de la naturaleza humana.

Las pasiones son inclinaciones de segundo grado, suponen inclinaciones que apuntan a sus fines; han brotado desde la voluntad de asegurarse los fines inmediatos de las inclinaciones y, concentrándose sobre sí mismas, generan una conducta autosuficiente, autoalimentada, que jamás se reencuentra con los primeros deseos, justo por su voluntad de asegurar los objetos que los resuelven.

Kant sostiene que toda pasión es siempre uso jerarquizado de las reglas de la habilidad, en relación con una inclinación dominante. Como tal, supone la experiencia social que permite la existencia de reglas. Supone, además, una comprensión de la funcionalidad de las reglas para dominar nuestros fines, para ordenar el futuro y, con él, las cosas. Supone, por tanto, la relevancia de la existencia social para administrar nuestro deseo. En virtud de todo ello, afirma Kant que las pasiones lo son siempre de apetitos dirigidos desde los hombres hacia los hombres. La pasión conduce a los hombres a considerar a otros hombres como útiles, apunta al uso de los hombres para nuestros propósitos; las relaciones de dominación son las formas más destacadas de la intersubjetividad, cuando ésta tiene su base en la pasión, cuyo verdadero rostro nos revela la teoría kantiana:

> "Aquí es donde se realiza la transmutación de la pasión, que, de ser un medio destinado a la seguridad de las inclinaciones de la vida, se vuelve contra la vida misma, abandona las inclinaciones vitales y se convierte en el burlador burlado de sus propias inclinaciones y olvida su fin final en el uso de tales medios."

Que el hombre sea reconocido siempre como fin en sí mismo y nunca como medio, es una idea central en la ética kantiana, idea que justamente se relaciona con la preocupación del autor de poder trascender las relaciones humanas basadas en el utilitarismo (relaciones pasionales siempre) guiadas por un mal querer.

En contraposición a ese modo desordenado de querer, Kant reconoce que el querer intelectual es el bien querer: aquél en que la voluntad puede querer universalmente algo; la voluntad es absolutamente buena y el querer intelectual no existe sino como deber.

Quien acepta y realiza esta voluntad, reconoce que califica su acción como buena, no por el resultado para la felicidad de los otros o la suya propia, sino por la forma de quererla, es decir, que lo fundamental es aquí la dimensión subjetiva del querer y no la dimensión objetiva de la acción.

La moralidad estriba en que la acción sea ejercida por mor de la índole interna de la propia acción, por lo tanto no es la acción lo que constituye la moralidad, sino la intención que entraña dicha acción... Hacer algo porque es absolutamente bueno en sí mismo: eso es la intención moral.

Con lo expuesto hasta este momento, ciertamente de manera apretada, se hace evidente el carácter dualista de la ética kantiana, que justamente por comprender los aspectos de la naturaleza humana como necesariamente confrontados, nos conduce a planteamientos hasta cierto punto aporéticos.

¿Cómo avanzar en el entendimiento de lo que somos y de lo que hacemos si insistimos en ver al hombre como un ser hecho de dos mitades que no pegan entre sí y que, además, cada una de esas partes horroriza a la otra?

Para Kant la voluntad dirigida por la razón puede constituirse en absolutamente buena, pero guiada por la

pasión es absolutamente mala, cancerígena. Se trata de dos aspectos radicalmente excluyentes, que nos presentan al hombre como un ser constituido por una dimensión sana y otra enferma que, como tal, sería conveniente sofocar o, quizás, ¿extirpar?

A mi juicio, semejante radicalismo dualista encuentra más tarde, en la historia del pensamiento, una superación, a través de autores que se ocuparon de reivindicar el mundo de la sensibilidad humana y, más específicamente, el reino de las pasiones, invitándonos a reflexionar que también a partir de ellas, el hombre puede crear, que podemos hallar allí aspectos luminosos y no solamente abyección y oscuridad.

Hay en el pensamiento ético kantiano un aspecto que me parece insoslayable: su preocupación por dar cuenta de lo deseable y lo no deseable en las relaciones interhumanas, preocupación en la que destaca la concepción del hombre como fin y no como medio. Sin embargo, no queda suficientemente claro, a mi modo de ver, cómo es que Kant pasa del yo al nosotros, tema frente al que más bien queda la impresión de que los marcos de un pensamiento individualista no logran ser superados.

Parece innegable que el filósofo alemán siempre vio en la voluntad de la persona que puede desear o no que una máxima se convierta en ley universal y que ello pudiera ser la manifestación de una voluntad común a los hombres, en cuanto seres racionales. Se trata, pues, de la pretensión de que los juicios morales gocen de validez universal, en el sentido de validez intersubjetiva. Pero se trata de una premisa problemática por principio, ya que siempre ocurrirá que distintas personas querrán que distintas maneras de actuar se eleven a ley universal.

Un principio moral no puede operar en un espacio normativo vacío, por lo cual la observancia del imperativo

categórico en las situaciones concretas en que se actúa, no puede garantizar por sí sola la validez intersubjetiva de los correspondientes juicios morales.

La idea kantiana de que la voluntad no persiga objetivos aislados, sino modos universales de actuar, puede considerarse la expresión de algo deseable, pero es cierto que en la perspectiva de Kant no se ha tomado en cuenta que aquello que se puede querer o no querer que se eleve a ley universal, va a depender siempre de los parámetros con los que comprendemos o interpretamos nuestras propias necesidades y la realidad social. Así, por ejemplo, la forma como alguien actúa ante un acto de insubordinación, estará en relación con su concepto de autoridad y de desobediencia a la misma, o bien puede vincularse con las convicciones demócratas o no de aquel que realiza la acción ante el insubordinado.

Mucho se ha discutido acerca de que en la voluntad individual guiada por el entendimiento, se implica ya la voluntad de la alteridad. Pero sigue quedando como un asunto pendiente de la filosofía moral de Kant, la pregunta en torno a cuáles son los valores y las necesidades de aquellos que están más allá de mi subjetividad.

Las dudas que suscita el estudio del pensamiento kantiano, conducen a pensar que lo que no quedó incorporado en la teoría o Kant no reconoció, fue el carácter dialógico del hombre, tema sobre el que habían abundado los griegos y que hoy en día vuelve a ocupar un lugar central en la discusión filosófica.

Más allá de un monologismo, más allá del reconocimiento del individuo, de cada individuo con la capacidad de comprobar máximas de acción universalizando, resulta más significativo ir al discurso público para buscar allí acuerdos acerca de lo universalizable de los intereses, pues sólo pueden pretender validez las normas que encuentran

aceptación por parte de todos los afectados, como participantes de un discurso práctico.

Para concluir esta reflexión en torno a la ética kantiana, pondré en suspenso por un momento, mis desacuerdos con el autor de La Crítica de la Razón Práctica, para enfatizar nuevamente una de sus tesis acerca del hombre, que considero sigue teniendo gran sentido y significado, pero que, las más de las veces, está ausente de toda realidad social, a saber: que el hombre, y en general todo ser racional, existe como fin en sí mismo, y no sólo como medio para usos e intereses cualesquiera de esta o aquella voluntad.

Al margen de lo discutible que puede resultar el dualismo kantiano, cuando no su monologismo, vale la pena dirigir la mirada y la atención a la forma en que se presentan las relaciones intersubjetivas en el entorno social, para, entonces, re-pensar y re-valorar en su dimensión más profunda la concepción del filósofo de Könisberg, acerca de la dignidad del hombre, ensanchando su comprensión al reconocer la importancia del diálogo y de la acción responsable, más allá de la buenas intenciones.

HACIA UNA ÉTICA DESCULPABILIZADORA

En su filosofar a martillazos, Nietzsche intenta destruir una cultura caduca en cuyo núcleo se ubica una moral que el pensador de Röcken percibe como una carga demasiado pesada para el hombre que, además, lo enferma y lo imposibilita para crecer.

Nietzsche fue un inmoralista, si por ello entendemos que se constituyó en un severo crítico de la moral vigente en su natal Alemania: la moral cristiana. Pero ser inmoralista no significa en modo alguno ser indiferente a toda cualidad moral; si Nietzsche destruye es porque considera que para crear es necesario llevar a cabo la crítica hasta sus últimas consecuencias.

Desde la óptica nietzscheana el cristianismo conduce al hombre a la represión de sus potencialidades vitales; la tabla de valores de aquél es propiciadora de temor, debilidad y pereza, además de otro aspecto que destaca en las reflexiones de Nietzsche: la culpa. Según ve, la moral cristiana genera culpa en los hombres, situándolos en el mundo como deudores en relación a una causa primera y, por ende, al decir del filósofo alemán, como siervos empequeñecidos.

Cabe preguntar ¿por qué la insistencia de nuestro autor en clavar de tal manera el aguijón en el hombre mismo? A mi me parece que realiza esta tarea una y otra vez porque quiere arrancar al hombre de la mediocridad y de la autocomplacencia en el sufrimiento.

En la propuesta nietzscheana como alternativa a la vieja moral, se proyecta un hombre que es capaz de romper con actitudes y acciones timoratas, con el propósito de

dar lo mejor de sí mismo. A mi juicio, Nietzsche se atreve a desculpabilizar a la voluntad para que ésta pueda crear nuevas tablas de valores en las que se propicien la salud, la fuerza, la nobleza y el apego a la tierra.

En este acercamiento al pensamiento nietzscheano, me propongo destacar aquellos aspectos que tienen una relación directa con el campo de estudio de la ética y, de manera particular, lo que concierne al tema de los valores.

En primer término, es importante señalar que Nietzsche no es el mismo a lo largo de su vasta obra, sino que hay varios Nietzsches y, por consiguiente, varias propuestas éticas en su discurso.

En *El origen de la tragedia*, el autor nos ofrece una visión de la vida como digna de justificarse estéticamente. En esta etapa de su pensamiento, Nietzsche asume una concepción dialéctica de la realidad, según la cual, los espíritus apolíneo y dionisíaco representan dos potencias contrarias que se necesitan mutuamente e interactúan dando lugar a lo que en esa obra se denomina el Uno Primordial. Aquí las oposiciones no se excluyen, sino que aparecen como siendo relativas unas a otras. La vida y la naturaleza son concebidas como un todo unitario en el que la diversidad tiene cabida; también el hombre participa de la ambivalencia de la manifestación artística tan recuperable para Nietzsche: la tragedia griega, pues en ella se hacen presentes las potencias apolínea y dionisíaca.

> Estos dos instintos tan diferentes caminan parejos, las más de las veces en una guerra declarada, y se excitan mutuamente a creaciones nuevas, cada vez más robustas, para perpetuar, por medio de ellas, ese antagonismo que la denominación "arte", común a ellas, no hace más que enmascarar, hasta que, al fin, por un admirable acto de la "voluntad helénica", aparecen aclopados, y en este aclopa-

> miento engendran la obra, a la vez dionisíaca y apolínea, de la tragedia antigua.[11]

Como vemos, en esta visión nietzscheana de la realidad, de la vida y de la naturaleza se presupone la contradicción. Empero, parecería que tratándose del desarrollo de una ontología, no podemos hablar de valores, es decir, no estaría allí presente una ética, pues el ser no puede axiologizarse. Y tampoco habría propuesta ética, si tomamos en cuenta que Nietzsche ve a la vida como un fenómeno estético. Considero, sin embargo, que sí hay elementos fundamentales que pueden aportar riqueza para una reflexión ética, en la medida en que la esencia de la eticidad tiene vínculos indiscutibles con lo que representa el carácter de lo trágico.

Ética y tragedia se relacionan en cuanto la libertad, condición de posibilidad de la ética, no es absoluta, sino que siempre se ejerce dentro de unos límites que significan destino, esto es, las coordenadas de la acción humana implican una relación dialéctica entre lo dado (reino de las determinaciones) y el carácter (reino de la libertad).

Podemos decir, entonces, que de esta obra temprana de Nietzsche, se desprenden aspectos interesantes que apuntan a la posibilidad de fundar una ética trágica, la cual:

> No pretende resolver la antinomia destino-libertad ...ni sustentar el mérito del triunfo trascendental del Bien... se pretende ir más allá de la antinomia, pero conservándola... jamás podrá darse el triunfo definitivo de una de las polaridades contrapuestas. Y esto no sólo no invalida el sentido de la ética, sino que lo funda.[12]

[11] Nietzsche, F. *El origen de la tragedia*, Madrid 1969, Espasa Calpe., p. 24.
[12] Savater, F. *La tarea del héroe*, Madrid, 1982, Taurus, p. 25.

Lo que hemos dicho hasta ahora, constituye una posibilidad para rastrear un material fecundo en el pensamiento del autor que nos ocupa, pero no olvidemos que el propio Nietzsche, a través de un ensayo de autocrítica escrito en 1886, renegó de las tesis que conforman *El origen de la tragedia,* pues, según él, despedían un aire de metafísica y de hegelianismo.

En el caso de la obra de juventud nos hallamos, entonces, frente a un Nietzsche cuyas ideas mantendrán una distancia importante con lo que este autor propone en textos como *La genealogía de la moral* o *Así habló Zaratustra*, a los que nos referiremos a continuación.

Proponiéndose dar cuenta del origen de los valores morales, en *La genealogía de la moral,* Nietzsche recurre a sus conocimientos filológicos y así afirma que históricamente se ha dado lo que él llama una transvaloración o una transmutación de los valores. Atendiendo al significado de los términos, encuentra que originalmente el término "bueno" se refiere al noble, al fuerte, al poderoso, mientras que el vocablo "malo" designa lo débil, lo abyecto, lo bajo, etc.. Será la rebelión de los judíos, según el filósofo de Röcken, lo que dará como consecuencia la inversión de los significados de "bueno" y "malo".

Bajo esta premisa, Nietzsche desarrolla una teoría en la que establece la diferencia entre lo que llama una moral noble y una moral de esclavos. Nos dice:

> ...mientras que toda moral noble nace de un triunfante sí dicho a sí mismo, la moral de los esclavos dice no, ya de antemano, a un "fuera", a un "otro", a un "no yo" y ese no es lo que constituye su acción creadora. Esta inversión de la mirada que establece valores —este necesario dirigirse hacia fuera en lugar de volverse hacia sí— forma parte del resentimiento: para surgir la moral de los esclavos necesita siempre primero de un modo opuesto y

> externo, necesita hablando fisiológicamente, de estímulos exteriores para poder en absoluto actuar, su acción es de raíz reacción.[13]

Nietzsche ve en la moral tradicional un factor negativo en diversos sentidos. Primeramente, le parece que se trata de una moral de sujeción, de sumisión, que está hecha para los débiles, para aquellos que se limitan a reaccionar ante lo dado, porque no son capaces de crear desde dentro formas distintas de valoración.

La reacción como forma de valorar muestra al individuo como un ser pasivo que asume el "deber ser", cancelándose así la posibilidad de que manifieste o exprese sus potencias o fuerzas creadoras.

Otro aspecto que destaca Nietzsche en relación a la moral de esclavos es que ésta se genera desde el resentimiento; la moral reactiva no sólo no promueve un sí desde la propia interioridad, sino que, además, se constituye en negadora de todo aquello que debiera ser afirmado y amado: la vida, el cuerpo, la pasión, etc.. Con la inversión de los valores nobles se inicia la rebelión de los esclavos en la moral,

> Comienza el cristianismo. En el judaísmo ve Nietzsche el proceso por el cual el resentimiento mismo se vuelve creador y engendra valores. La Judea vencida y reprimida por Roma se levanta contra ésta, invierte los valores del mundo antiguo y conquista Roma en la figura del cristianismo.[14]

A diferencia de una valoración que se funda en el resentimiento, a Nietzsche le interesa promover el surgi-

[13] Nietzsche, F. *La geneología de la moral*, Madrid 1973, Alianza Editorial, p. 43.
[14] Savater, F. "Nietzsche" en Victoria Camps (ed.) *Historia de la ética*, Barcelona 1992, Crítica, p. 586.

miento de una ética de la tierra, que implique el amor y el apego a la propia tierra, a la vida y a la carnalidad. Puede afirmarse que en vez del resentimiento, la propuesta es la alegría.

La vida como voluntad de poder representa la movilidad de todo cuanto existe y es de donde surgen los valores: la fuerza y la debilidad, la acción y la reacción. Lejos de concluir en una visión puramente nihilista, parece haber un intento del filósofo alemán por recuperar un carácter activo de la moralidad, pues el valorar que nace de las fuerzas activas, afirma la presencia de factores interiores en el individuo. Este, según veíamos, es capaz de pronunciar un sí desde sí mismo, desde y con la voz de su voluntad creadora, distanciándose así de aquél que se conduce a partir de lo que el mundo exterior le indica, es decir, del esclavo. El poder decirse sí a sí mismo hace de esta forma de valorar una moral noble o, como también la designa Nietzsche, una moral de amos:

> Esta actúa y brota espontáneamente, busca su opuesto sólo para decirse sí a sí mismo con mayor agradecimiento, con mayor júbilo, su concepto negativo, lo "bajo", "malo", es tan sólo un pálido contraste, nacido más tarde de un concepto básico positivo, totalmente impregnado de vida y de pasión...[15]

Considero que las tesis sostenidas por nuestro autor en su *Genealogía de la moral,* contienen varios aspectos discutibles, a los que me referiré más adelante, pero pienso que también hay elementos que no hay que perder de vista, ya que podrían constituir bases legítimas para la realización de una vida moral. Resulta recuperable, desde mi punto de vista, el intento de Nietzsche porque el hombre asuma su capacidad de autodeterminación; se trata de una

[15] Nietzsche, F. *La genealogía de la moral*, p. 43.

exhortación a que el individuo se pronuncie, a que elija, yendo de esa manera más allá de las determinaciones que el mundo exterior trata siempre de imponerle y que lo mantienen sujeto y pasivo. El mensaje nietzscheano se traduce como posibilidad de la recuperación de la capacidad de autodominio, se invita al hombre a devenir dueño de sí mismo, sólo que para lograrlo ha de romper con viejas tablas de valores y crear novedades en el reino de la axiología.

En el contexto del pensamiento que nos ocupa, que el hombre se autodetermine implica la negación o cancelación de seres trascendentes y de trasmundos; sabemos que Nietzsche proclama en sus escritos la muerte de Dios y ello representa, me parece, el punto de partida de sus planteamientos críticos, así como la condición de posibilidad de su proyecto de superhombre. Sin una crítica a la religión y a la metafísica en general (de manera semejante a lo que propone Marx) no puede darse una transformación radical del mundo humano. La moral autónoma y el despliegue de las fuerzas creadoras del individuo dependen justamente de la ruptura con los mundos ultraterrenos, por consiguiente, estamos hablando de que la propuesta ética de Nietzsche se da en el reino de la inmanencia. Se trata de una ética terrenal, cuyo núcleo es el amor a la vida; empero, la afirmación de la vida no implica que su promotor la concibiera como un manantial de placer y de felicidad. Para Nietzsche la vida tiene carácter trágico y una visión trágica de la vida supone su afirmación, a pesar del sufrimiento que le es inherente; se reconoce que la existencia presenta facetas horrorosas, pero no habría que rehuirlas, sino afrontarlas con fortaleza de espíritu y nunca con sentimientos de derrota o de compasión:

> El decir sí a la vida incluso en sus problemas más extraños y duros; la voluntad de vida, regocijándo-

> se de su propia inagotabilidad al sacrificar a sus tipos más altos, a eso fue a lo que yo llamé dionisíaco, eso fue lo que yo adiviné como puente que lleva a la psicología del poeta trágico...[16]

Como podemos notar, en la medida en que el pensamiento nietzscheano va madurando, las oposiciones se van haciendo cada vez más marcadas. Sus tesis primeras acerca de la alianza apolíneo-dionisíaca, ya no serán las mismas en las obras posteriores, donde las antinomias ya no se resuelven, sino que representan guerra abierta e imposibilidad de conciliación. En la obra madura Apolo queda sometido por Dionisos, al igual que el débil por el fuerte o el esclavo por el amo, etc.

Por lo que toca a *La genealogía de la moral,* la escisión está presente de manera radical: el esclavo siempre será esclavo y el amo se conservará como tal. Pienso que este texto está impregnado de un aire racista, biologicista, de fuerza física. Aparece aquí un criterio de valoración biológico, lo cual me parece cuestionable, ya que la moral no puede encontrar su fundamento en una dimensión a-moral, dicho de otra manera, la biología no puede fundar la eticidad. Si la posición de Nietzsche implica (por lo menos en *La genealogía de la moral*) un determinismo biológico absoluto, quizás podrían rastrearse allí antecedentes importantes de una ideología nazi-fascista. Sin embargo, quiero insistir en la posición que sostengo en este estudio, en cuanto a que hay varios Nietzsches y, en consecuencia, varios horizontes éticos en dicho autor.

En *Así habló Zaratustra,* en contraste con lo anterior, nos encontramos con un discurso en el que se evidencia la inquietud de que el hombre crezca, que ascienda, para lo que se requiere valor y, sobre todo, voluntad. Co-

[16] Nietzsche, F. *Ecce homo*, Madrid 1979, Alianza Editorial, p. 23.

mo alternativa a la amargura y a la desesperanza, Nietzsche nos habla aquí de la posibilidad de la grandeza, de los signos luminosos de la esperanza y de la vitalidad. Todo cuanto conforma el proyecto nietzscheano del nuevo hombre nos remite, me parece, a un estado permanente de búsqueda de grandeza, que es una tarea inherente y fundamental de la ética.

Estas páginas de la obra nietzscheana revelan una gran fe en el reino de lo humano. Su autor piensa que la moral puede brotar del hombre mismo, que éste puede dirigir el sentido de su existencia, hacerla crecer creadoramente y que, por tanto, no es cierta la frase de Dostoiewski, según la cual, "Si Dios no existe, todo está permitido, hasta la antropofagia".

Otro aspecto de la moral y de la ética tradicionales con el que Nietzsche no está de acuerdo, es que en ellas se concibe al mundo de las pasiones como algo que hay que ocultar, reprimir o negar. En sus planteamientos encontramos un afán de restituir su sitio al mundo de las pasiones, de sacarlas de esa dimensión prácticamente patológica en que la religión y la filosofía se han encargado de ubicar.

Las nuevas tablas de valoración que el autor propone, destacan la importancia de la sensibilidad humana, del cuerpo y de las pasiones, lo cual no necesariamente implica la negación de la vida de la razón, como muchas veces se pretende que sucede. Lo que sí veo presente en el pensamiento de F. Nietzsche es una crítica muy aguda a los racionalismos extremos que llevan al individuo, al decir del autor, a proyectar una actitud de desdén hacia aquello que le es más próximo y que debiera serle más querido: su propia vida.

Considera Nietzsche que los sistemas metafísicos (creaciones racionales) desvían la mirada, la atención y el apego del hombre a la tierra, desvirtuando asimismo el

sentido auténtico de la corporeidad. La fe ciega en la luz de la razón da cabida al desprecio de todo cuanto tenga relación con lo sensible en el ser humano. Ya el propio autor de *Así habló Zaratustra* nos habla de su filosofía como de un platonismo al revés, puesto que él no acepta, como lo hace Platón, que la dimensión ontológica de las pasiones sea de un rango menor que la del intelecto. Para Nietzsche el bien humano no ha de descansar más en cimientos de carácter puramente racional, sino que la pasión se torna ahora justamente fundamento de la virtud: "En otro tiempo tenías pasiones y las llamabas malvadas. Pero ahora no tienes más que tus virtudes; ellas han surgido de tus pasiones."[17]

Sabemos que afirmaciones como la anterior han dado lugar a que algunos intérpretes del pensamiento de Nietzsche, concluyan que había en el autor una clara intención de llevar al hombre al orden de la bestialidad, al terreno de lo infrahumano. Yo considero, por el contrario, que ese tipo de conclusiones supone someter a la teoría nietzscheana a un reduccionismo miope.

Me parece que en el marco aparentemente radical de las tesis de Nietzsche, existen aspectos que merecen ser recuperados para una reflexión cuidadosa y fecunda del fenómeno moral. Uno de ellos es el que se refiere a la tarea desenmascaradora que este filósofo lleva a cabo; su mensaje puede traducirse como una constante denuncia del carácter hipócrita de la moralidad efectiva y como una exhortación para que esa hipocresía devenga autenticidad o, si se quiere, sinceridad. Esta pretensión de Nietzsche es, sin duda, valiosa, pues significa la posibilidad de que el hombre se manifieste más crítico frente a un orden esta-

[17] Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*, Madrid 1978, Alinza Editorial, p. 64.

blecido y pueda, a la vez, buscarse más a sí mismo para superar un estado de mera negatividad y pasividad. Pero no sólo recupera el hombre su dinamismo inherente, sino que también puede ir más allá de los sentimientos de culpa que genera la forma tradicional de valorar. A Nietzsche le preocupa que la culpabilidad sea un factor necesario de la vida moral e intenta trascenderla a través de la sustitución del "yo debo" por un "yo quiero". El "más allá del bien y el mal" nietzscheano ha de entenderse como la invitación del autor a romper con las tablas de valores caducas y paralizantes para el hombre y a construir una nueva forma de valoración que se asiente en la voluntad humana como generadora, como creadora.

Por otra parte, la visión inmanentista de la existencia humana revela una preocupación cardinal de este pensador, en cuanto a la capacidad del hombre para determinarse a sí mismo, para afirmarse como un ser autónomo. Con frecuencia se tiende a pensar que una visión inmanentista de la realidad es incompleta o que lleva al hombre a experimentar la angustia y el vacío; empero, la conciencia de la finitud puede constituirse justamente en la promotora de la acción del hombre y en aquello que dote de sentido y de valor su propia existencia. Los afanes del hombre pueden ser tales precisamente porque se sabe finito, temporal:

> Sin evasión ninguna, y con plena conciencia de la mortalidad, la mecánica interna de la existencia sigue promoviendo acciones que refutan a la muerte. La existencia en sí misma es una negación de la muerte...La vida niega la muerte precisamente porque la contiene. La vida y la muerte son términos dialécticos de la existencia...Cada acto de vida es

> una victoria contra la muerte...La autenticidad de la muerte depende de la plenitud de la vida.[18]

Vemos, entonces, que el discurso de Nietzsche no contiene sólo una intención destructiva, sino que, paralelamente a ésta se hace presente la propuesta de una alternativa en el terreno moral. Pero ¿en qué desembocan los planteamientos que pretenden fundar esa nueva vía?

Las nuevas tablas de valores que Nietzsche promueve concluyen necesariamente en una ética y en una moral radicalmente individualistas o egoístas. El tema de la autodeterminación que me parece tan importante en Nietzsche, parece perder su sentido porque se trata de un ejercicio en el que el otro (el que es semejante a mí, mi prójimo) está prácticamente ausente o, si no lo ésta, su relación conmigo se da en términos de necesaria violencia.

La nueva moral por la que Nietzsche aboga, a lo largo de su vasta obra, propone arrancar de raíz el "deber", para ubicar, en su lugar, al "querer", pero éste no tiene nada que ver con vínculos comunitarios, ni mucho menos universales. En el ejercicio de mi querer no tengo por qué buscar lazos que me identifiquen y me reúnan con otros, al contrario, mi afán ha de consistir en distanciarme de esos otros, ya que si no lo hago, corro el riesgo indeseable de tornarme rebaño, al decir de Nietzsche:

> Sea tu virtud demasiado alta para la familiaridad de los nombres, y si tienes que hablar de ella, no te avergüences de balbucear al hacerlo. Habla y balbucea así: Este es mi bien, esto es lo que yo amo, así me agrada del todo, únicamente así quiero yo el bien.[19]

[18] Nicol, E. *Historicismo y existencialismo*, Madrid 1969, Tecnos, p. 416.
[19] Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*, p. 63.

El querer nos hace libres, el deber nos esclaviza, según la visión nietzscheana. Sin embargo, es claro que mi voluntad no es la de todos, ni siquiera la de muchos, porque se trata de una voz que me habla como sujeto individual. Dado que el bien se origina ahora en la pasión, entonces ese bien adquiere una cualidad singular, quedando segregada la presencia y la importancia de la alteridad.

Desde mi punto de vista, Nietzsche es bastante miope en lo que se refiere al tema de la comunicación intersubjetiva y ello lo lleva a cancelar la posibilidad de una ética más fecunda, en la cual se conciba la relación individuo-comunidad en términos de mayor equilibrio y reciprocidad.

Creo que no puede haber ética en la soledad. Decíamos en líneas anteriores que una de las tareas capitales de la reflexión moral es la búsqueda de la grandeza humana, pero esta búsqueda no puede ser solipsista; requerimos del otro o de los otros, en la misma medida en que él (o ellos) nos necesita. No somos seres autosuficientes, plenos en nuestra constitución ontológica y por ello vamos hacia el otro, buscando completarnos, como Platón sostuvo: el hombre es el símbolo del hombre.

Si para Nietzsche la existencia adquiere sentido por la perspectiva que se le dé de manera individualista, o bien, como parece desprenderse de la *Genealogía de la moral*, las categorías de "noble" y "esclavo" son estáticas; si el esclavo no lleva en sí la posibilidad de trascender su situación, entonces estamos en un ámbito que no es propiamente ético, pues en éste no cabe la violencia como cimiento de la comunicación interhumana. Lo que la ética busca en el plano de las relaciones intersubjetivas, es que pueda darse un reconocimiento en el otro y no sólo del otro, como ocurre cuando las conciencias aparecen necesariamente enfrentadas (en la relación amo-esclavo, por

ejemplo). Más allá de la violencia, la relación ética nos autoconfirma, sobre la base de la confirmación del otro:

> No reconozco al otro como algo acotado, clasificado, dado de una vez por todas y apto solamente para determinados usos o servicios, sino como disponibilidad sin límites, como capacidad creadora que transgrede y metamorfosea toda forma...es decir, le concedo aquellas facultades autodeterminantes que quiero a mi vez para mí, como vía por la que evitar la identidad cosificadora.[20]

Es indudable que el individuo tiene un sitio central en la tarea ética, en tanto que es él quien decide y actúa, asumiendo la responsabilidad de aquello que realiza, pero esto no tiene por qué traducirse en una tendencia a ignorar el papel que corresponde a la alteridad. Como humanos nos afanamos en construir nuestras vidas y en ello se implica necesariamente la presencia de otros, con los que nos comunicamos. La tarea siempre alentadora de la ética supone que esa comunicación se dé en términos de auténtica reciprocidad, pues de otra manera, no existe posibilidad de reencuentro con la tierra, cosa que preocupó siempre a F. Nietzsche.

[20] Savater, F. *Invitación a la ética*, Barcelona 1982, Anagrama, pp. 34-5.

VIOLENCIA Y CONDICIÓN HUMANA

El de la violencia es un tema que presenta diversas aristas y que ha sido estudiado como fenómeno social, evidenciado de manera destacada en las guerras, que surgen prácticamente desde los orígenes de la humanidad. También es significativa la reflexión de la violencia en el ámbito político, en el que se ha planteado, por ejemplo, el tema de la legitimación de la violencia ejercida por el Estado. Pero, más allá de las aportaciones de las diferentes disciplinas en torno al tema, persisten algunos cuestionamientos que se han intentado responder a partir de la comprensión de la naturaleza humana, esto es, que algunos autores defienden la tesis de que más allá del fenómeno social y de los evidentes vínculos que existen entre poder y violencia, ésta es inherente a nuestra constitución como seres humanos.

En las páginas siguientes presento algunas consideraciones acerca de la violencia considerada como rasgo propio de la condición humana, con el propósito de examinar si se trata de una peculiaridad que nos condena a vivir en la confrontación o si tenemos alternativas viables que vale la pena re-pensar y re-valorar.

En su *Leviatán*, Thomas Hobbes desarrolla una teoría del Estado, sustentada en la premisa de que el hombre es un lobo para el hombre mismo. En su estado natural, nos explica Hobbes, son las ansias de poder las que rigen la acción humana; en su búsqueda ilimitada de poderío cada hombre atropella y daña a los demás, justamente porque los otros se constituyen en obstáculos para la realización de los deseos de poder que definen a la naturaleza humana.

Si, en su estado natural, cada hombre se proyecta con la pretensión de afirmarse; lo que ocurre, según ve Hobbes, es que se llega a una situación de "guerra de todos contra todos", con el consecuente riesgo de la destrucción cabal de la especie misma. Es por ello que la agresividad natural y las ansias de dominio requieren de una forma de regulación, que posibilite un cierto orden en las relaciones comunitarias.

En la perspectiva hobbsiana el Estado aparece como el órgano capaz de moderar el egoísmo natural del hombre, quien establece acuerdos con sus congéneres, a partir de la conciencia de que sus impulsos irrefrenables pueden conducirlo a situaciones no deseables.

Para Hobbes el hombre es violento por naturaleza y la forma idónea para poner límites a su afán desmedido de autoafirmación, es la creación de una autoridad máxima con reconocimiento social que legisle y sancione aquello que emerge del modo de ser del hombre.

La idea del hombre como lobo para el propio hombre será retomada más tarde por Sigmund Freud, como una pieza cardinal de su teoría psicoanalítica.

En este caso se trata de un campo de estudio y de un método distintos a los de Hobbes, pero, no obstante, la coincidencia en su concepción de la humana naturaleza se evidencia. Si bien es cierto que a Freud no le interesó proponer una teoría del Estado, sí se ocupó de mostrar las máscaras de la vida cultural y de poner al descubierto el carácter represor de la misma. ¿Cómo es que devino represiva la cultura, según Freud?

La teoría psicoanalítica sostiene que el objetivo vital del hombre radica en la búsqueda de la felicidad, entendida ésta como obtención de placer, de modo que: a mayor experiencia placentera, mayor felicidad.

De manera semejante a lo que plantea Hobbes, encontramos que la idea de la búsqueda humana del placer que Freud defiende, se traduce en una proyección egoísta del sujeto, ya que las pulsiones que emergen de una de las dimensiones de nuestra mente, pugnan por afirmarse placenteramente.

Como sabemos, Freud trastoca la concepción de la conciencia como el centro desde el que se genera la comprensión del mundo. Al de-velar el significado de las fuerzas inconscientes nos abre a la comprensión de cómo opera en el hombre el reino de los impulsos, antes ignorados o menospreciados.

Así, el creador del Psicoanálisis afirma la existencia de la pulsión tanática como aspecto constitutivo de la psique; desde luego, esta tendencia coexiste en el hombre con otras de índole distinta, empero, aquí se le destaca, en virtud de que estamos reflexionando en torno a la violencia.

En *El malestar en la cultura*, Freud se refiere al hombre como una bestia salvaje, que no conoce el menor respeto por los seres de su propia especie, hecho que tiene su explicación en las dosis de agresividad inherentes a la naturaleza humana.

> "...el hombre no es una criatura tierna y necesitada de amor, que sólo osaría defenderse si se le atacara, sino, por el contrario, un ser entre cuyas disposiciones instintivas también debe incluirse una buena porción de agresividad. Por consiguiente, el prójimo no le representa únicamente un posible colaborador y objeto sexual, sino también un motivo de tentación para satisfacer en él su agresividad, para explotar su capacidad de trabajo sin retribuirla, para aprovecharlo sexualmente sin su consentimiento, para apoderarse de sus bienes, para humi-

llarlo, para ocasionarle sufrimientos, martirizarlo y matarlo."[21]

Por ello, la cultura, producto de los impulsos creadores del hombre, impone frenos a tales tendencias destructivas, frenos que se traducen en leyes y preceptos que norman las relaciones de los individuos en sociedad.

Como vemos, para los dos autores aquí referidos, la violencia tiene su origen en la propia naturaleza humana, pero no podemos asumir una actitud pasiva y limitarnos a decir: así somos, sino que se hace necesario trascender el estado meramente natural, para acceder a la organización social y cultural.

Sin embargo, la experiencia histórica nos muestra que las ansias de poder definitorias de la naturaleza humana no necesariamente se sosiegan, a través de contratos o acuerdos de orden social, sino que, en muchos casos, más bien adquieren una especie de legitimación en la que puede darse el ejercicio de la violencia.

Norberto Bobbio en su Diccionario de Política define la violencia como la intervención física de un individuo o un grupo contra otro individuo o grupo. La violencia conlleva una intervención física y una intención: destruir, dañar, coartar. Hay violencia cuando se actúa directamente, pero también haciendo uso de medios indirectos, destinados a alterar el ambiente físico en que la víctima se encuentra, por medio de la destrucción, el daño o la sustracción de recursos materiales. En este sentido la violencia puede considerarse sinónimo de fuerza.

Generalmente el ejercicio de la violencia aparece vinculado al ejercicio del poder y, por consiguiente, a la economía; economía y violencia se ligan de manera indisoluble y esta es una situación que podemos confirmar al

[21] Freud, MC, p. 3046.

analizar distintas etapas de organización socio-económicas, desde las más primitivas hasta las más actuales.

Así, por ejemplo, hoy en día la tendencia del mundo hacia la globalización, es decir, hacia la implantación de un mercado mundial unificado, implica, a todas luces, el ejercicio de la violencia, pues si es cierto que vivimos hoy tiempos de globalización, ellos son, simultáneamente, tiempos de exclusión.

La crítica a la globalización manifiesta en diversos países del mundo no se reduce, como pretenden mostrar los medios de comunicación, a las protestas de un montón de revoltosos que marchan en Génova o en Cancún. El asunto tiene más bien que ver con que la pretensión de unificar mundialmente el mercado, no sólo involucra la dimensión económica, sino que en tal proceso se estarían arrastrando también los modelos culturales (valores, creencias, costumbres, etc.) de las diferentes comunidades incorporadas al proyecto globalizador.

Pero ¿cómo unificar las distintas concepciones del mundo que tiene la humanidad? ¿cómo unificar las creencias de musulmanes y cristianos? ¿se trata de unificar o de abolir? Y, además, ¿por qué y para qué la unificación?

El asunto es que la violencia económica o la economía violenta no tiene el menor respeto por las diferencias culturales; no reconoce que la diversidad cultural nos afirma en nuestra condición de seres humanos. Judíos, musulmanes, ateos y cristianos, tenemos todos una valía, una dignidad en cuanto personas humanas. El sello humano radica justamente en la diversidad de interpretaciones de la realidad, por el contrario, la pretensión de unificación o uniformidad significa claramente el camino hacia la deshumanización.

Otro ejemplo de instrumentación de la violencia hoy en día lo tenemos en el uso abusivo de la tecnología, tema

acerca del cual la filosofía ha de llamar la atención con mayor fuerza, ya que el desarrollo sin freno de los avances tecnológicos, implica graves riesgos en lo que concierne a la automatización y alineación del hombre.

No es el caso de oponerse a los grandes desarrollos tecnológicos por juzgarlos como negativos en sí mismos; la sociedad actual resulta impensable sin tecnología, sin embargo, lo que resulta urgente reflexionar, para actuar en consecuencia, es el asunto del abuso en la utilización de los avances tecnológicos.

El uso de los sistemas tecnológicos es deseable, en la medida en que ellos representan medios que facilitan, agilizan y mejoran la vida del hombre. Pero ¿qué ocurre cuando la tecnología no es apreciada como medio, sino como fin? ¿no es real el riesgo de que las creaciones científicas y tecnológicas del hombre se vuelvan contra él? Hoy en día, la tecnología es omnipresente, pero también es omnipotente y es en ello donde radica el peligro, ya que en la medida en que la tecnología adquiere más poder, el hombre puede ir transitando de modo más directo hacia una real deshumanización.

El mal uso o el abuso de la tecnología de los que somos testigos día a día, es un problema que nos coloca nuevamente de cara a la violencia.

De sobra sabemos que las armas de guerra con las que ciertas potencias cuentan actualmente bastan y sobran para el exterminio del planeta en su totalidad; trátese de armas nucleares o biológicas, éstas se encuentran a disposición de quienes pretenden afirmar su poderío político y económico.

Se trata en este caso de un claro ejemplo en el que la tecnología está destinada a fines indeseables. Sin embargo, no podemos olvidar que la creación y el desarrollo de los

sistemas tecnológicos tienen su justificación en la medida en que ellos contribuyan al bienestar de los seres humanos.

Como vemos, la violencia inherente a la condición humana, de la que nos hablan Hobbes y Freud, se patentiza en ámbitos muy diversos de la actividad del hombre. Pero si estamos en la violencia, manifiesta desde el chantaje sentimental hasta los hornos de Hitler o el caso Hiroshima, parece que el problema no radica ya en indagar cuál sea el origen de la violencia y cuál su naturaleza, sino más bien en ¿cómo salir de ella?

Los impulsos irracionales son parte de nuestra naturaleza; ciertamente podemos hablar de factores biológicos y psíquicos que influyen de manera significativa en manifestaciones agresivas de la acción humana. Pero ello no nos condena a vivir siempre y solamente en la violencia.

Del mismo modo que la posibilidad de la antropofagia es real, lo son los impulsos o potencias creadoras que también nos constituyen. Justamente la capacidad reflexiva del hombre es la que lo lleva a proponer alternativas frente a la violencia; una de ellas es la comunicación dialógica, a través de la cual se puede superar la exclusión de la autonomía del otro, propiciándose así el reconocimiento mutuo de los interlocutores.

Algo semejante propone Habermas en su ética discursiva, según la cual al ventilarse conflictos de intereses en la praxis humana, la razón, esto es, la discusión racional, puede conducir a que el conflicto de intereses devenga en intereses universalizables, es decir, en intereses comunes. El propósito es llegar a un consenso racional y el medio para ello es la argumentación.

La teoría habermasiana ha sido cuestionada, en virtud de que parece presentar una separación entre discurso y acción, amén de que no se ve con claridad cómo en un conflicto de intereses entre poderosos y excluidos, éstos podrí-

an recurrir al diálogo para hacer valer su interés, si se parte ya de una falta de simetría para el ejercicio de la discusión.

Al parecer, el diálogo como medio para salir de la violencia presenta limitaciones insoslayables, que vuelven a ponernos de cara al tema del poder y su indisoluble vínculo con la violencia.

Probablemente el diálogo tendría una fuerza mayor si se acompañase de una virtud pública que hoy en día está caída en el olvido y que bien vale la pena re-pensar, re-valorar y volver a practicar en las diversas comunidades culturales: se trata de la tolerancia. ¿Cuál es su significado? Y ¿hasta qué punto la práctica de la tolerancia puede contribuir al fortalecimiento y la preservación de la condición humana?

El significado moral de la tolerancia radica en su disposición para comprender las actitudes ajenas y ponderar sus razones, para dejar a un lado las equivocadas y acercar las mejor fundadas a las propias; en un diálogo que revista también las condiciones propias originales, para afirmar lo que tienen de valioso y cambiar lo que se descubre como simple prejuicio.

El respeto a la diversidad cultural y a la dignidad humana, como retos en el camino hacia la globalización, requieren de una propuesta ética paralela al proyecto económico, propuesta que ha de reivindicar tanto el diálogo equilibrado como la tolerancia.

Antes de concluir estas breves reflexiones acerca de la violencia, considero que cabe todavía plantear la pregunta de si la violencia es mala en sí misma, si es siempre necesariamente condenable, ya que en el desarrollo de este ensayo, se le ha destacado como algo negativo que requiere ser superado.

A mi juicio, el tema de la violencia no puede estudiarse de modo unilateral, pues, como afirmé en las prime-

ras líneas de esta disertación, son muchas las aristas que esta problemática presenta.

¿Hasta qué punto la fuerza destructiva y avasallante que es la violencia, puede constituirse en una potencia creadora? Por definición, parecería que la violencia es contraria a toda posibilidad de transformación deseable o creadora. Sin embargo, no podemos ignorar el papel que la violencia ha tenido en diversos movimientos socio-culturales, cuyas causas han sido la desigualdad y la injusticia. Marx afirmó que "la violencia es la partera de la historia", es decir, veía en la violencia la posibilidad del movimiento histórico, entendido justo en el sentido de poder transitar a unas condiciones socio-históricas más equilibradas, de mayor libertad para los hombres.

La violencia también ha sido concebida como arma de la libertad, tesis que defienden autores como Sorel, porque cuando se agotan los medios no violentos ante la adversidad, queda un último recurso que es precisamente el recurso a la violencia, misma que es por principio un mal, pero que, en ocasiones, deviene un mal necesario.

Encontramos en la historia casos paradigmáticos de luchadores sociales, que lograron su cometido por la vía pacífica, como Luther King o Gandhi, pero se trata de casos de excepción que nos colocan de cara a una realidad en la que, el mal necesario que es la violencia puede presentarse como medio último y desesperado en la lucha por la libertad y la dignidad.

Sin embargo y, a pesar del reconocimiento de que el hombre puede verse impelido a tomar el camino arrasador y destructivo, para así poder construir, para que la razón, la justicia y el derecho ganen espacios, considero que vale la pena agotar en primera instancia todos aquellos medios que emergen de las potencias creadoras del hombre, que

nacen de la racionalidad, de la prudencia y la tolerancia, ya que:

> "La ética se funda en la acción radicalmente opuesta a la violencia, que es el respeto, con todo cuanto éste significa. Se funda en especial en lo que Paul Ricoeur llamó "voluntad de escucha": escucha de sí mismo y escucha del otro —y de lo otro— voluntad obviamente contraria a la violencia."[22]

[22] González, J. "Ética y violencia", en *El mundo de la violencia*, p. 144.

EL HOMBRE, ¿LOBO DEL HOMBRE?

Reflexionar acerca de la relación entre filosofía y psicoanálisis es una tarea significativa en tiempos en que el pensamiento filosófico ha dirigido una buena parte de su atención hacia la hermenéutica.

La vertiente hermenéutica de la filosofía reconoce como antecedentes teóricos fundamentales para su gestación, a tres pensadores o autores de la sospecha. Ello son: Marx, Nietzsche y Freud; cada uno, de modo distinto y por diferentes vías, llevó a cabo un des-ocultamiento.

En el caso de Freud, como fundador de la teoría psicoanalítica, resulta indudable que sus planteamientos repercuten justo en el núcleo que se consideraba como el garante del conocimiento del hombre y su realidad. El investigador austríaco pone en tela de juicio el significado y la función exacerbadas de la conciencia, al llamar la atención acerca de la dimensión inconsciente de la mente humana.

Freud trastoca radicalmente la concepción de la conciencia como el centro desde el cual se genera la comprensión del mundo. Al develar el significado de las fuerzas inconscientes, nos abre a la comprensión de cómo opera en el hombre el reino de los impulsos, antes ignorados o menospreciados, aunque cabe recordar que el padre del psicoanálisis reconoce que mucho antes que él, varios filósofos habían ya abordado el tema del inconsciente, si bien desde perspectivas teóricas y métodos que le parecen de carácter especulativo y que, por ende, no alcanzan el rango

de cientificidad en el que pretende que se sustentan sus propios estudios. Afirma:

> Los filósofos se han ocupado, desde luego, repetidamente del problema de lo inconsciente, pero adoptando en general —salvo contadas excepciones— una de las dos posiciones siguientes: o han considerado lo inconsciente como algo místico, inaprehensible e indemostrable, cuya relación con lo anímico permanecía en la oscuridad, o han identificado lo psíquico con consciente, deduciendo luego de esta definición que algo que era inconsciente no podía ser psíquico ni, por tanto, objeto de la Psicología.[23]

Podemos estar de acuerdo o no con las tesis del psicoanálisis, pero no podemos soslayar el hecho de que Freud revoluciona el ámbito de la cultura, generando cambios profundos en la concepción del hombre y su entorno social.

Paul Ricoeur ha reconocido, muy atinadamente, en la obra freudiana, una interpretación de la cultura, pero su aportación mayor consiste, a mi juicio, en que en dicha interpretación se nos muestra la cara oculta de aquello que se presenta casi siempre de manera unilateral, esto es, el aspecto creador, positivo y valioso de la vida cultural.

Freud sostiene que el objetivo vital del hombre radica en la búsqueda de la felicidad, entendida ésta como obtención de placer, de modo que, a mayor experiencia placentera, mayor felicidad. Pero dado que la vida cultural representa para el hombre la renuncia a la satisfacción de sus pulsiones, ella se traduce en una experiencia de displacer.

El malestar en la cultura es una de las obras en la que Freud examina, entre otros temas, los del origen y la evolución de la cultura. Según su perspectiva, los padres

[23] Múltiple interés del psicoanálisis. Vol II, 881-2.

de la cultura son Eros y Ananké, es decir, el poder del amor y la necesidad.

El hombre primitivo, explica Freud, tenía necesidad de realizar una actividad, un trabajo y, al mismo tiempo, reconocía la necesidad de asociarse, de constituir familias, como los primeros auxiliares para su labor. Tal conformación familiar implicaba que el macho quisiera retener junto a sí a la hembra y que, ésta, a su vez, no deseara separarse de su prole. Por consiguiente, continua Freud en su análisis, el origen de la familia se vincula indisolublemente a la satisfacción genital.

La pregunta que le interesa responder al padre del psicoanálisis es ¿cómo se convirtió la cultura en fuente de malestar para sus miembros? Siendo el amor el generador de las mayores vivencias placenteras, en la vida social la función erótica se somete a modificaciones psíquicas, que la deterioran como vía hacia la felicidad. El impulso sexual primigenio se reorienta, por ejemplo, hacia lazos amistosos o actividades múltiples como el deporte, la ciencia, la filosofía, el arte o la religión.

Al dirigir la energía libidinal hacia otros cauces, se lleva a efecto un acto de sublimación, en el que el individuo trastoca la búsqueda de placer que originariamente le constituye, en lo que Freud llama "principio de realidad". Pero lo interesante es que entre ambas dimensiones: la del principio del placer y la del principio de realidad, se encuentra una parte fundamental de la estructura de la psique humana. La parte intermedia entre el yo y el ello es el superyo, gestado en el sujeto por una doble vía: la vida cultural, el reino exterior al que está expuesto el individuo y su propia constitución interna, o sea, la manera cómo está conformada su mente.

La realidad social, a través de relaciones específicas, representadas en una primera etapa de la vida del indivi-

duo por la figura paterna, se propone y, en muchos casos, lo logra, introyectar en los miembros de la comunidad un sentido unívoco del deber ser, jalando las riendas cada vez que se considere pertinente y haciendo experimentar a aquél a quien se vigila, sentimientos de culpa, por no actuar en el sentido esperado. La instancia encargada de custodiar los comportamientos permitidos y prohibidos del individuo en sociedad, es justamente el superyo, al cual podríamos identificar sin forzar la teoría freudiana, con eso que se denomina conciencia moral.

Parecería, a primera vista, que el sentido de la culpa emerge en el hombre suscitado desde el mundo cultural, pero lo interesante en el planteamiento psicoanalítico es que, a falta de una sanción externa, la culpa nos acompaña ya en la propia intimidad, puesto que la hemos interiorizado en un doble sentido: como género y como individuos.

Al indagar acerca de estos mecanismos psíquicos y culturales, Freud denuncia el carácter patológico de la moral, abriendo con ello la posibilidad de la gestación de una vida ética menos hipócrita y, sobre todo, con menor toxicidad culposa.

Un ejemplo de cómo puede la cultura imponer a sus integrantes el cumplimiento de imperativos que se dirigen, según ve Freud, a la represión de las fuertes dosis de agresividad que por naturaleza nos constituyen, es a través de la exhortación a obedecer preceptos religiosos, someterse a normas de orden moral o castigando conductas delictivas, sancionadas en códigos civiles o penales. Y es que en sus múltiples indagaciones, Freud descubre que las pulsiones que emergen de la dimensión inconsciente de la mente, no son todas de la misma especie, sino que surgen de allí tendencias eróticas (constructivas) o tendencias destructivas (tanáticas).

Para expresarlo de manera más clara, por naturaleza, el hombre es capaz de llevar a cabo las más grandes proezas, tal como nos lo muestra la historia de la humanidad, pero la propia historia da cuenta de las más bárbaras destrucciones cometidas por el propio hombre. Por ello, la cultura privilegia las creaciones humanas y se esfuerza por combatir o refrenar las tendencias agresivas que naturalmente habitan en nosotros.

Freud muestra cierta confianza en que la potencia erótica se despliegue en las formas culturales con mayor predominio, sin embargo, también reconoce que el adversario de eros no es insignificante, al grado que podría decirse que el contenido esencial de la especie humana es la lucha entre ambas potencias: eros y tánatos.

La cultura occidental presenta, entre sus diversas formas para reprimir la energía libidinal y las pulsiones tanáticas, una gama de preceptos morales, entre los cuales Freud destaca dos, por parecerle imposibles de ser acatados: "Amarás a tu prójimo, como a ti mismo" y "Amarás a tus enemigos". ¿Cómo lograrlo? cuestiona el autor, si nuestro amor es tal, que por principio discrimina, es decir, no vamos por el mundo amando de modo indiferenciado, además de que nos topamos con el hecho de que muchos individuos merecerían mucho más nuestro rechazo que nuestro amor. El mandato sería viable, si el asunto fuera amar al otro, en la misma medida en que él nos ama, de otra manera, estaríamos frente a una exigencia injusta y abstracta.

Como sea, para Freud no hay duda de que se trata de estrategias culturales destinadas a inhibir en el sujeto su natural condición violenta. Uno de los propósitos centrales de la vida en comunidad es, entonces, sofocar al lobo que habita en el interior del hombre, tal como lo entendió tam-

bién Thomas Hobbes, mucho antes del nacimiento del psicoanálisis.

Como sabemos, en su Leviatán, Hobbes desarrolla una teoría del Estado sustentada en la premisa de que el hombre es un lobo para el hombre mismo. En su estado natural, explica Hobbes, son las ansias de poder las que rigen la acción humana; en su búsqueda ilimitada de poderío, cada hombre atropella y daña a los demás, justamente porque los otros se constituyen en obstáculos, para la realización de los deseos de poder que definen a la naturaleza humana.

Si, en su estado natural, cada hombre se proyecta con la pretensión de afirmarse, lo que ocurre es que se llega a una situación de "guerra de todos contra todos", con el riesgo de la cabal destrucción de la especie. Es por ello que la agresividad natural y las ansias de dominio requieren de una estructura reguladora, que haga posible un cierto orden en las relaciones comunitarias.

En la perspectiva del análisis hobbsiano, el Estado es el órgano capaz de someter y moderar el egoísmo natural del hombre, quien establece acuerdos con sus congéneres, a partir de la conciencia de que sus impulsos irrefrenables pueden conducirlos a situaciones no deseables.

Para Hobbes el hombre es violento por naturaleza y la forma idónea para poner límites a su afán desmedido de autoafirmación, es la creación de una autoridad máxima con reconocimiento social, que legisle y sancione aquello que es inherente a la condición humana.

Esta idea del hombre lobo del hombre es en la que se vuelve a insistir en los análisis freudianos, convirtiéndose en pieza cardinal de sus investigaciones. Sobra decir que se trata de un campo de estudio y de un método distantes a los de Hobbes, pero, a pesar de ello, la coincidencia en cuanto a la concepción de la naturaleza humana se hace

evidente. Si bien es cierto que a Freud no le interesó cimentar una teoría política, en cambio, de lo que sí se ocupó fue de mostrar las máscaras de la vida cultural, poniendo al descubierto el carácter represor de la misma.

La represión y la sublimación de las pulsiones se hacen necesarias para sosegar en el individuo sus ansias de placer, ya que los impulsos que emergen del fondo de la mente, se traducen en proyecciones egoístas del sujeto, proyecciones que desean afirmarse placenteramente.

Así, tenemos que las tendencias destructivas no le vienen al hombre del entorno en el que vive, como algunos han pretendido. Más bien existe una verdad oculta tras la cubierta bondadosa del alma humana. Según afirma Freud, el hombre no conoce el menor respeto por los seres de su misma especie, pues en el fondo es una bestia salvaje. Así nos presenta su concepción de la humana naturaleza:

> ... el hombre no es una criatura tierna y necesitada de amor, que sólo osaría defenderse si se le atacara, sino, por el contrario, un ser entre cuyas disposiciones instintivas también debe incluirse una buena porción de agresividad. Por consiguiente, el prójimo no le representa únicamente un posible colaborador y objeto sexual, sino también un motivo de tentación para satisfacer en él su agresividad, para explotar su capacidad de trabajo sin retribuirla, para aprovecharlo sexualmente sin su consentimiento, para apoderarse de sus bienes, para humillarlo, para ocasionarle sufrimientos, martirizarlo y matarlo.[24]

Por tales razones y para evitar el caos en las relaciones sociales, la cultura intenta equilibrar la vida social echando mano de leyes y normas de diverso tipo, pues de otra manera quedaríamos ante la probabilidad de la extin-

[24] El malestar en la cultura, Vol. III, p. 3046.

ción de la propia especie. Es decir, que el hombre mismo no queda inerme ante su propia naturaleza, sino que trasciende su condición natural y se organiza socio-culturalmente, para acceder a una forma de vida medianamente ordenada, y digo medianamente puesto que la misma experiencia histórica nos muestra que las ansias de poder y de placer no necesariamente se contienen, a través de acuerdos y contratos, sino que se hace necesario legitimar un tipo de violencia, proveniente de las instituciones, para que ponga freno a la capacidad destructiva de los demás miembros de la comunidad.

Frente a los planteamientos freudianos, tenemos que reconocer que los impulsos irracionales de destrucción nos conforman naturalmente, pero no podemos simplemente expresar que "así somos y por eso pasa cuanto pasa". Freud mismo reconoce que paralelamente a las tendencias negativas existen los impulsos creadores del ser humano y en ello radica la posibilidad de salir del círculo de la violencia. En la misma medida en que podemos ser antropófagos, podemos, por la vía reflexiva, dirigirnos hacia la comunicación dialógica y, con ella, hacia el mutuo reconocimiento de los diversos interlocutores.

Algo semejante proppone Habermas en su ética discursiva, según la cual, al ventilarse conflictos de intereses en la práctica humana, la razón, esto es, la discusión racional puede conducir a que el conflicto de intereses devenga en acuerdos comunes. El propósito es llegar a consensos racionales, con base en un diálogo argumentado.

Cierto es que las críticas a la teoría habermasiana se han dirigido al asunto de la separación entre el discurso y la acción, pues no queda suficientemente claro cómo, en un diálogo entre poderosos y excluidos, éstos últimos podrían hacer valer sus intereses, ya que, desde el principio, existe una falta de simetría en la discusión.

Lo que ocurre es que el diálogo tiene límites, como medio para salir de la violencia, porque no basta él para que el gran tema que es el del poder, se diluya automáticamente. Probablemente la vía dialógica tuviera mayor fuerza si se acompañara de una virtud que hoy en día está caída en el olvido y que bien valdría la pena re-valorar en las distintas comunidades culturales: la tolerancia. ¿Cuál es su significado? Y ¿hasta qué punto puede la tolerancia contribuir a la preservación de un ambiente social deseable para el hombre?

El significado moral de la tolerancia radica en la disposición del individuo para comprender las razones ajenas y ponderar las propias, para dejar a un lado las equivocadas y acercar las mejor fundadas a las suyas, en un diálogo que revista también las condiciones propias originales, para afirmar lo que tienen de valioso y cambiar lo que se descubre como simple prejuicio.

Así, por ejemplo, el respeto a la diversidad cultural y a la dignidad humana representan retos de carácter social y político, en los que tendrían que reivindicarse tanto el diálogo equilibrado, como la tolerancia.

De cara a la idea del hombre como lobo del hombre, podemos plantearnos la pregunta siguiente: ¿hasta qué punto la violencia como fuerza destructiva y avasallante puede constituirse en potencia creadora? Quizás la capacidad destructiva del hombre no es condenable en todos los casos, pues ante la injusticia y la desigualdad, la lucha social ha tenido como recurso legítimo el de la violencia, a la que Marx reconoció como la "partera de la historia", es decir, como medio liberador, idea que también encontramos en autores como Sorel, para quien, la violencia es por principio un mal, que puede devenir un mal necesario, ya que cuando se agotan los medios no violentos ante la adversidad, queda un último recurso que es la fuerza destructiva.

No se trata, desde luego, de incitar aquí a la violencia, sino de invitar a la reflexión en torno a ella. La historia da cuenta de casos paradigmáticos de luchadores sociales que lograron su cometido por la vía pacífica y no por el camino arrasador y violento, al que puede verse impelido el hombre por la fuerza de sus propios impulsos. Casos como el de Luther King o el de Gandhi nos recuerdan que para que la razón, el derecho y la justicia ganen espacios, vale la pena agotar en primera instancia todos aquellos medios que emergen de las fuerzas creadoras del hombre, las que nacen también de su capacidad consciente y reflexiva y de eso que Paul Ricoeur ha llamado "voluntad de escucha", escucha de sí mismo y escucha del otro.

ÉTICA Y ONTOLOGÍA, EN HEIDEGGER

En las páginas siguientes me propongo presentar algunas consideraciones de carácter ético que están presentes, por lo menos de manera implícita, en la ontología que desarrolla Heidegger en *Ser y Tiempo*. La exégesis existenciaria que el autor presenta allí pertenece al plano de lo puramente descriptivo, da cuenta del ser y de los entes tal y como ellos son y no le interesa abordar el problema de la axiologización de la existencia. Pero ¿acaso el ente que somos en cada caso cada uno de nosotros está en el mundo, es en el mundo del mismo modo que cualquier otro ente? Heidegger ve, desde luego, que el dasein es en el mundo de manera excepcional, pues sólo él tiene existencia y conciencia de que esa existencia termina con la muerte.

A mi modo de ver, la conciencia que puede tener el hombre de sus posibilidades existenciales no puede estar desprovista de una valoración, es decir, la existencia humana implica siempre un ethos, entendido éste como morada, como modo de ser, como actitud ante la vida y, por ende, ante la muerte. Pero, además, la teoría heideggeriana del ser ahí contiene aspectos que me parece difícil dejar pasar como puros o neutrales, sólo por el hecho de estar inscritos en lo que el autor llama "exégesis existenciaria". Aún cuando Heidegger no se proponga llevar a cabo un análisis axiológico de la existencia, considero que *Ser y Tiempo* nos brinda un material fecundo para la reflexión en el ámbito de la ética: La distinción entre existencia auténtica e inauténtica, la comunicación interhuma-

na, la libertad para la muerte y la angustia ante el fin de las posibilidades, son algunos de los temas capitales de la ontología heideggeriana que nos sugieren interrogantes así como algunas respuestas alternativas.

El discurso del filósofo que nos ocupa responde a una crisis de la racionalidad que no puede soslayarse y, según parece, la teoría que el autor desarrolla en su obra capital presenta una estructura y una consistencia difíciles de objetar. Pero el problema es que Heidegger no sólo inaugura un modo de filosofar, sino que también nos muestra, en la solidez de sus análisis, el sin sentido de la existencia.

Teniendo como propósito fundamental responder a la pregunta por el ser, se introduce en la tarea de presentarnos fenomenológicamente al ser ahí. El punto de partida es la presencia de la realidad humana en el mundo como existencia, como ser en el mundo. Como sabemos, para Heidegger no existe la dualidad hombre-mundo o sujeto-objeto en la que una conciencia construye el mundo circundante y su sentido, sino que siendo el ser ahí siempre ya en el mundo, éste no es otra cosa que un plexo de correlaciones significativas. Para el autor de *Ser y Tiempo*, comprender la totalidad del ser en el mundo supone comprender al ser ahí como relativamente a la muerte, más aún, el ser para la muerte es la condición de posibilidad de la existencia.

Ahora bien, ¿cómo hemos de comprender la muerte del ser ahí? ¿de qué manera es que las posibilidades del ser ahí cesan? No se trata aquí del fin biológico de la vida, ni de la comprensión que podamos tener del fin de otros entes intramundanos, sino que es necesario proceder al análisis ontológico y fenomenológico, mismo que nos revela que el hilo conductor para comprender la muerte del dasein es la "cura", es decir, la posibilidad de la imposibilidad o la posibilidad de ya no ser más (ahí).

El constitutivo ser en el mundo del ser ahí se presenta, según nuestro autor, en dos modos: el de la impropiedad o inautenticidad y el de la propiedad o autenticidad. En su cotidiano existir el hombre se ocupa y se preocupa por un sin fin de tareas que le enmascaran o encubren su más peculiar sí mismo. Así, el afán cotidiano, cualquiera que éste sea, el anhelo de saber, el esfuerzo dirigido a la obtención de fines previstos, los propósitos de comunicación interhumana, etc., son sólo formas de curarse que lleva a efecto el dasein. Pero curarse ¿de qué? Dasein quiere curarse de su condición finita.

En el modo impropio de ser en el mundo, el hombre existe entre velos que le ocultan su mismidad. Inmiscuido en lo que se dice, se hace o se debe hacer, el ser ahí se pierde a sí mismo, esto es, evade su ser más peculiar y auténtico que es su ser para la muerte. En la impropiedad creemos comprender la muerte a través de la experiencia de la muerte ajena, por lo que se nos dice acerca de la muerte o por aquello que podemos decirle a un moribundo, procurando por él. Sin embargo, todo ello pertenece al reino de las habladurías y, por consiguiente, al modo como nos curamos de ese hecho intransferible que es el morir.

El "uno" dicta normas o maneras de conducirnos frente a la muerte, por eso intentamos confortar al enfermo en fase terminal, diciéndole que no morirá, o nos consolamos a nosotros mismos repitiendo una y otra vez que "uno morirá, pero por lo pronto aún no". Así, instalados cómodamente en el mundo del "uno", la posibilidad irrebasable que es la muerte, siempre está oculta o cerrada.

Proyectarse hacia la muerte en el modo de la propiedad, es decir, correr al encuentro de la muerte emergiendo del estado de perdido en el "uno" y recuperándose a sí mismo es una experiencia existencial que se da, según Heidegger, de manera solitaria, angustiada y silenciosa. Es

en el estado de resuelto que consiste en el silencioso proyectarse, dispuesto a la angustia, en el más peculiar ser deudor, que se obtiene la verdad más original del ser ahí, por ser la propia. El precursar la muerte dispone al ser ahí a la angustia, ya que su existencia está constantemente expuesta a una amenaza: la amenaza de ya no ser más ahí. Quien llega a la comprensión de esta peculiaridad, se torna taciturno y en el silencio entiende que lo angustiosamente cierto es que va proyectándose sobre el no proyectarse más.

Desde mi propia manera de entender el carácter finito del hombre, pienso, con Heidegger, que ciertamente estamos solos ante la experiencia irrebasable e intransferible que es la muerte. El autor nos abre a una verdad radical: nadie puede morir mi muerte por mí. Sin embargo, a mí me parece que la conciencia de mi condición finita bien puede ser el impulso para crear posibilidades de existencia distintas a la de la angustia, sin renunciar por ello a la autenticidad. Cabe todavía cuestionar al autor de *Ser y Tiempo* acerca de ¿por qué ha de tornarse necesariamente inauténtico todo afán humano de afirmación de la existencia? Y también es legítimo preguntarle ¿por qué extirpar valía a la fuerza vital que el hombre despliega a través de innumerables posibilidades?

El énfasis en la muerte de la teoría heideggeriana arroja como resultado un hombre debilitado por la angustia; diríamos que se trata de un ser desmoralizado, desprovisto de fuerza, de carácter, de disposición ante la vida. Saber que ser es tiempo puede abrir al existente justamente a un afán de vida, mientras haya vida. Pero la brega de la vida, aunque a veces angustiosa, puede también estar orientada por aquél impulso o ímpetu positivo del que nos hablaba sabiamente Spinoza: el querer siempre afirmar el ser, el querer perseverar en el ser. En este caso, en lugar de angustia, el hombre puede, a pesar de saberse un ser tem-

poral, afirmar la vida y perseverar eróticamente en ella. Lo anterior significa, pues, que la existencia humana puede comprenderse como proyección creadora, a pesar de la muerte. La existencia cotidiana puede ser auténtica o no, pero ello no depende exclusivamente de nuestra condición finita, sino del ethos que imprimamos a esa frágil manera de existir, ethos por el cual la cotidianidad recupera su sentido y su significado.

La ontología heideggeriana nos sugiere la reflexión en torno a si, una vez que se le arranca al hombre toda promesa de vida trasmundana o no le persuaden las creencias acerca de la inmortalidad del alma, entonces necesariamente se le revela a aquél el absurdo de la inmanencia. ¿No será que hace falta restituir a la fuerza teórica de Heidegger, fuerza existencial? Quizás de esa manera comprenderíamos que el impulso erótico (entendido éste como potencia creadora) resulta más fundamental que la angustia.

Desde la perspectiva teórica de Heidegger, la angustia nos vincula a la muerte; pero desde otra óptica, cabe pensar en el eros como la fuerza humana que nos liga a la vida y creo que ya por eso es digno de ser repensado, revalorado. Eros es fuerza y disposición vital; Platón vio que hay en el hombre una potencia que le impulsa a buscar, a crear nuevas posibilidades. El ímpetu amoroso es crecimiento, ensanchamiento de las posibilidades humanas; es lo contrario a la angustia que nos estrecha y nos limita porque ella es, de algún modo, vivencia paralizante, ya que, al menos en el contexto de la ontología heideggeriana, la angustia define al hombre que tiene clara conciencia de su condición temporal, pero no promueve nada en términos existenciales.

No es posible dejar de reconocer que el gran acierto de Heidegger consistió en pensar al ser como tiempo. En otras etapas del pensamiento filosófico, la reflexión sobre

el ser conducía a concebirlo en su permanencia, estabilidad y eternidad, pues lo cambiante y perecedero o transitorio eran siempre reconocidos como rasgos propios del no ser. La analítica existenciaria desarrollada en *Ser y Tiempo*, nos abre a la comprensión de que la existencia es temporal, esto es, transitoria; pero lo grave del asunto es que esta revelación teórica nos arranca el apoyo consolador que nos brindaba la metafísica tradicional. Si todo fluye, si nada permanece, si no hay eternidad o trasmundos, entonces la existencia pierde todo sentido y, de ahí, la angustia, el silencio, etc. Pero es aquí donde puede radicar el desacierto de Heidegger, pese al gran acierto al que ya nos referimos: ¿por qué ha de tornarse estéril todo afán humano en el ámbito existencial? Con su análisis fenomenológico, Heidegger nos presenta a la existencia como algo desprovisto de sentido en todo momento. En el principio no hay sentido, ya que el dasein es arrojado al mundo sin justificación, sin excusa; en cuanto al trayecto entre la vida y la muerte, tampoco hay un sentido de la existencia, pues lo que acontece predominantemente es que el dasein es de manera impropia, sumergido en la cotidianidad y, por último, en lo que al fin concierne, vuelve a haber sinsentido o absurdo, puesto que la experiencia de la muerte pertenece al reino de la subjetividad que, en el modo propio, se acompaña necesariamente de angustia incomunicable.

La existencia es, pues, este acontecimiento estéril que nos constriñe y nos resta fuerza. Como Nicol afirma, para Heidegger vivir es un morir y, además, la filosofía misma se constituye en una forma de muerte, abandonando así el carácter vital que tuvo en su momento para Sócrates.

El ser para la muerte, como el hallazgo fundamental de la exégesis heideggeriana, no tiene porqué conducir necesariamente a concebir el absurdo de la existencia o la inautenticidad de la misma. La conciencia de la finitud de

la existencia humana puede también ser promotora. Promotora ¿de qué? Del sentido de la propia manera de existir, del crecimiento, en vez de la angostura. En contraste con el hecho de perderse el hombre, éste puede ganar ser, ganándole a la muerte mientras hay vida, sin que ello constituya un esfuerzo banal o una manera de enmascarar la verdad radical en torno a la muerte.

¿Cómo puede el hombre incrementar su ser mientras existe? Haciendo lo que le es propio, actuando, afanándose y, particularmente comunicándose con otros hombres, hecho este último que aparece también concebido como parte de la manera impropia de existir del dasein, en la visión de Heidegger.

A mi me parece que la comunicación interhumana es otro aspecto a través del cual se le puede restituir a la existencia el sentido que se le intenta extirpar. Como sabemos, para Heidegger, dasein no sólo es ya siempre en el mundo, sino que, además, es siempre con otros; este último rasgo es reconocido por el autor como parte de la estructura ontológica del ser ahí. Sin embargo, no queda suficientemente claro cómo es que, para que este ente que somos en cada caso cada uno de nosotros, exista libre y auténticamente, sea necesario distanciarse de los otros para acceder a un acto de radical singularización.

Comprendo que mi muerte es mía y de nadie más, pero lo que no veo es que de ello se siga que toda relación con los otros sea necesariamente banal o inauténtica. Desde luego, se reconoce que las formas de existencia banal se dan y que, de hecho, percibimos modos negativos de relación interhumana. Pero Heidegger no vio que la comunicación entre hombres también puede darse en términos de autenticidad en el plano óntico y justamente porque ello responde a lo que ontológicamente nos constituye.

En este punto resulta enriquecedor volver la mirada a los griegos, especialmente a Platón, para recuperar la idea de que el hombre es el símbolo del hombre, esto es, que el hombre es complemento del hombre, idea que rescata Eduardo Nicol, cuando al abordar el problema de la comunicación interhumana en su *Metafísica de la Expresión*, nos recuerda el mito expuesto por Aristófanes, en el Simposio platónico. El mito describe cómo la naturaleza humana fue escindida por los dioses, por haber querido igualárseles; la división de que fue objeto dejó a la humana naturaleza con un carácter de insuficiente y es por ello que siempre busca o desea recuperar aquella parte de la que está falta. Hay en el plano ontológico, pues, una condición de mengua o carencia propia del hombre, misma que fundamenta la idea de la necesidad de aquél de comunicarse con el otro o los otros que son sus semejantes, es decir, el hombre existe con los otros, es con otros, pero no para quitarles significado o distanciarse de ellos, sino justamente para vincularse con la alteridad y así afirmar lo que le es inherente.

El otro o los otros no son necesariamente un obstáculo para mi existencia auténtica, ni son, como algunos han pensado, el infierno o la muerte de mis posibilidades. A mi me parece que reconocer al otro como complemento, significa ver al otro precisamente como alguien que es semejante a mí, en cuanto que también es dueño de su propia subjetividad, pero igualmente incompleto. Este reconocimiento de afinidades es, entonces, la condición de posibilidad de la comunicación entre los hombres, contraria a la forma negativa que, desde mi punto de vista, representa el solipsismo en el que desemboca Heidegger. Pero aún importa insistir en el asunto de la afinidad que el hombre busca y reconoce en otros, ya que no se trata de una identidad de la que podríamos apropiarnos. El otro es,

en efecto, complemento de mi ser, porque es mi semejante, pero esa semejanza es, a la vez, diferencia; por tanto, no se trata de confundirme con el otro, pues siempre existe alguna distancia entre ambos. Lo que ocurre es que la comunicación interhumana responde a un anhelo de fusión, que no se da nunca de manera cabal; la reintegración plena no se consigue, pero cabe la posibilidad de establecer vínculos enriquecedores para cada una de las partes.

> El otro es siempre otro yo, es ser propio; pero, a la vez, es otro, ajeno a mi propia individualidad. La diferencia entre los hombres comunicantes, dice Nicol, puede calificarse como una mismidad en la alteridad, o una alteridad en la mismidad esencial[25].

Para concluir estas consideraciones en torno a la ontología heideggeriana, me interesa señalar que es cierto que antes de Heidegger y aun de Nietzsche, la filosofía propiciaba mucho más la creación de mundos eternos y que la actual conciencia de la crisis de la racionalidad, nos orienta hacia una reconsideración del pensamiento heideggeriano. Pero aún hoy, como entes con su racionalidad en crisis, podemos continuar pensando y ¿por qué no? imaginando que el actuar del hombre en el mundo no es absurdo y que, pese a su carácter finito, el hombre no está condenado a la angustia, al silencio y a la soledad, sino que puede, como Sísifo, subir su roca, una y otra vez, hasta la cima de la montaña, con alegría.

[25] González, J. *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol,* México 1981, UNAM, p. 254.

LIBERTAD E INDETERMINACIÓN EN J. P. SARTRE

En este capítulo de la obra intento mostrar algunos aspectos relevantes para la reflexión ética, que derivan de la ontología desarrollada por Sartre en *El Ser y la Nada*.

Como sabemos, este filósofo no se mantiene como uno y el mismo a lo largo de su producción intelectual, es decir, podemos hablar del primer Sartre y el segundo Sartre, considerando que sus análisis filosóficos e inclusive sus métodos son diferentes en sus dos obras más significativas. *La Crítica de la Razón Dialéctica* no presenta ya la inclinación sartreana hacia una visión existencialista de la realidad humana, ni tampoco se trata allí propiamente de analizar a la conciencia y al mundo, desde una perspectiva fenomenológica. Evidentemente Sartre modifica de manera sustancial el rumbo de su búsqueda y planteamientos filosóficos, después de *El Ser y la Nada*. Sin embargo, su ensayo de ontología fenomenológica, perteneciente a la etapa existencialista del autor, presenta una idea de la realidad humana que contiene implicaciones interesantes en el ámbito de la filosofía moral.

Resulta difícil establecer una continuidad entre los planteamientos teóricos de *El Ser y la Nada* y los de la *Crítica de la Razón Dialéctica*, es probable que se trate más bien de que exista una ruptura entre ambas obras. No es mi propósito ocuparme en este espacio de discutir tal rasgo presente en el pensamiento del filósofo francés, sino más bien me interesa dejar claro que en el análisis que a continuación presento me limito a considerar las tesis del

Sartre existencialista, en torno a la realidad humana entendida como libertad.

El de la libertad humana es un tema que ha estado presente en múltiples teorías filosóficas, así como en planteamientos que se ubican en otras áreas de conocimiento. En la mayoría de los casos, la libertad ha sido concebida como una facultad o una capacidad del ser humano, que éste puede ejercer en mayor o en menor medida para ir conformando su propia existencia. También la libertad se ha comprendido como aquel rasgo del hombre que tiene como fundamento, en algunos casos, la razón y, en otros, la voluntad.

A diferencia de estas teorías de la libertad que nos ofrecen tanto la filosofía como otras disciplinas, Sartre intenta ir más allá, al sostener que la libertad no es ni una capacidad ni una facultad humana entre otras, sino que es el ser mismo de la realidad humana. La libertad es aquello de lo que estamos hechos, somos libertad. Pero, además, por ser la libertad la textura de mi ser, se trata de algo de lo cual no puedo escapar. Según ve Sartre, la realidad humana está en el mundo con una condena: la condena de la libertad. ¿Cómo llega a plantear tal cosa?

Sartre, heredero de Descartes en este asunto, piensa que la conciencia es el único dato cierto e inmediato en el que el hombre puede apoyarse. En su intento por presentar una teoría que permita comprender cuál es la relación del hombre con el mundo, el filósofo existencialista parte de la idea de que el hombre es conciencia posicional del mundo. Para que la conciencia no represente sólo una abstracción, tiene que ser conciencia de algo; la conciencia está en relación con el mundo, los fenómenos que revelan la existencia del mundo, aparecen a la conciencia. Pero, a su vez, sin una conciencia ante la cual presentarse o aparecer, los fenómenos del mundo también serían abstracción pura.

> ...es menester que esta conciencia (de ser) se cualifique en cierta manera, y no puede cualificarse sino como intuición revelante, si no, no es nada. Pero esta intuición revelante implica algo revelado; la inmanencia no puede definirse sino en la captación de un trascendente.[26]

En su proceder fenomenológico, Sartre distingue dos dimensiones presentes en el mundo, diríamos dos modos de ser: el ser en sí y el ser para sí. Se trata de dos modos de ser que se oponen uno al otro, excluyéndose, en virtud de que los rasgos propios de cada uno de ellos son divergentes. El ser en sí es lo que es, es decir, su presencia se da en el mundo de manera necesaria, es un hecho contundente ante el que no podemos exigir explicación alguna. El en sí es independiente de la conciencia, aun cuando el fenómeno se muestre a través de ella; el en sí es cerrado en sí mismo, se trata, dice Sartre, de una entidad compacta en la que no existen fisuras. Por ende, se trata de realidades que son lo que son.

Según la ontología sartreana, el en sí es una dimensión del ser que representa siempre plenitud, o sea, es aquello que es suficiente porque está lleno de sí mismo, es aquello que siempre mantiene una identidad absoluta consigo mismo.

> ...el ser es opaco a sí mismo precisamente porque está lleno de sí mismo...no tiene un dentro que se oponga a un fuera...El en sí no tiene secreto: es macizo. En cierto sentido se lo puede designar como una síntesis. Pero la más indisoluble de todas: la síntesis de sí consigo mismo.[27]

[26] Sartre, J. P. *El Ser y la Nada,* Losada Bs. As. 1966, p. 30.
[27] Ibidem, p. 35.

Podemos decir entonces que el en sí es para Sartre toda entidad externa a la conciencia o, siendo aun más precisos, es el mundo material distinto de la conciencia y en el cual ésta es capaz de introducir la nada, según veremos más adelante.

Por otra parte, la dimensión para sí se caracteriza por ser inacabada, imperfecta, inconsistente, carente de ser, es decir, por ser nada. A diferencia del en sí que es pleno y por ello es positividad absoluta, el para sí sartreano es pura negatividad y ha de considerarse como no sustancial, por ser búsqueda de sí; en tanto que carece de esencia, es vacío ontológico.

Sartre concibe al para sí como esa dimensión de ser a la que el fenómeno aparece. Al contrario del en sí que es lo que es, el para sí es lo que no es, ya que es intencionalidad pura con respecto a lo que es. Se presenta una especie de evasión de la conciencia hacia aquello que es; siendo intencionalidad pura, la conciencia se traduce en nada, pero como Sartre afirma, se trata de una nada que tiene que enfrentarse con el ser.

Por su carácter no sustancial, al para sí se le puede comparar con un manchón de nada, con un hueco o vacío a través del cual el en sí se convierte en mundo y también a través del cual el mundo se descompone, introduciéndose en él la anonadación. En contraste con el en sí que es cerrado, el para sí está siempre en relación con el mundo: "Ser conciencia de algo es ser frente a una presencia concreta y plena que no es la conciencia."[28]

Estando la totalidad del mundo fuera de la conciencia, ésta representa la oquedad total, oquedad o vacío ontológico que no es otra cosa que la vacuidad de esencia. Sólo el en sí tiene esencia, el para sí es siempre existencia.

[28] Ibidem, p. 29.

Un aspecto más que es importante señalar, en relación a cómo concibe Sartre al en sí y al para sí, es que el autor reconoce que existe una primacía ontológica del en sí sobre el para sí, es decir que el en sí es siempre anterior al para sí, afirmación que nos resulta más clara si la relacionamos con la tesis sartreana de que la conciencia lo es siempre de algo. Sin embargo, la primacía del en sí sobre la conciencia no ha de entenderse como la existencia de una relación causal entre ambos; el en sí no es causa de la conciencia, pues para Sartre: "nada es causa de la conciencia".[29] Los rasgos distintivos que Sartre destaca en torno a las dimensiones en sí y para sí del mundo, conducen al planteamiento que hace el autor de la realidad humana como libertad.

El hombre nos es presentado en esta visión como una existencia constituida por el en sí y el para sí simultáneamente. A partir de tal concepción, podemos anticipar que la condición humana implica por principio escisión o conflicto. Por una parte, siendo conciencia (para sí) la realidad humana está en el mundo como una presencia incompleta, carente, insuficiente, desarraigada. Somos lo que no somos, carecemos de esencia, nos falta ser. Por ello nuestro modo de ser se encuentra en un constante desarraigo con respecto a lo que es positiva y absolutamente. Pero junto a nuestro para sí constitutivo coexiste una dimensión en sí, representada por nuestro propio cuerpo, por la experiencia vivida en el pasado y por lo que los otros dicen que somos.

En cuanto presencia material en el mundo el cuerpo es, tiene esencia, es compacto y en virtud de ello se distingue del vacío ontológico que la conciencia representa. En lo que al pasado se refiere, se trata de un en sí porque el

[29] Ibidem, p. 23.

pasado ya fue, ya es de un modo en el que no cabe intervención alguna, no es posible modificarlo y, en ese sentido, representa lo lleno, lo que no admite fisuras. Nuestro pasado es siempre para cada uno de nosotros, en tanto realidades humanas, lo dado, lo determinado. Lo dado (el pasado) se opone al proyecto (futuro) que es intencionalidad pura. En cuanto a lo que los otros dicen que soy, también se trata de una forma en sí, ya que lo que dicen me confiere ser, me dota de esencia. Puedo, por ejemplo, ser una madre amorosa o represiva; una vecina imprudente o solidaria; una profesora seria o irresponsable, etc. En cualquier caso, la manera como los demás me ven me otorga la consistencia de la que en realidad carezco, pues soy lo que no soy y tengo que hacerme el ser a cada momento, a través de la elección.

Como vemos el en sí y el para sí no sólo nos hablan de las dos dimensiones presentes en el mundo, según ve Sartre, sino que también constituyen al hombre, haciendo de él una existencia que es, por principio, conflictiva. Se trata de una constitución dualista, en la que cada una de las partes se opone a la otra de manera necesaria; la conciliación es algo que aquí no cabe, a pesar de los esfuerzos humanos por hacer que los opuestos converjan. Tal afán del hombre se traduce, al decir del autor, en un afán inútil, ya que se trata de dos aspectos que son excluyentes por necesidad. De ahí emerge la afirmación de uno de los personajes de la literatura sartreana: "Estoy hecho de dos mitades que no pegan entre sí; cada una de las dos produce horror a la otra".[30]

El hombre es y está en el mundo como una unidad diversa, compleja y escindida. Podemos percatarnos de que desde esta perspectiva de análisis, el asunto de la

[30] Sartre, J. P. *Le Diable et le bon Dieu*, Gallimard, París, 1951, p. 65.

esencia humana queda postergado, ya que el punto de partida de la ontología sartreana es la existencia del hombre, entendida como una realidad que está haciéndose permanentemente, mediante el elegir. Así tenemos que para Sartre: "La libertad humana precede a la esencia del hombre y la hace posible; la esencia del ser humano está en suspenso en su libertad".[31]

¿Cómo entender la tesis sartreana en el sentido de que la libertad precede a la esencia humana? Es necesario volver a destacar que en este contexto la libertad no está siendo comprendida como una propiedad más inherente a la realidad humana, ni como una especie de conquista a la cual se pueda aspirar, con posibilidades de éxito o de fracaso, aun más, no somos libres de elegir ser libres, pues se trata de que la libertad es justamente "la textura de mi ser".[32]

Para el filósofo francés, la realidad humana y su ser libre son una y la misma cosa y aun cuando reconoce que el hombre implica un dualismo insuperable, también destaca el para sí como aquello que define mayormente la condición humana. Esta es una forma de existencia a la que le falta ser, por lo que tiene que írselo ganando; ha de proyectar siempre y de ese modo hacerse su propio ser que está deshecho. ¿Cómo nos hacemos el ser? Fundamentalmente a través de la elección, por eso afirma Sartre que: "Para la realidad humana ser es elegirse".[33]

Lo que se elige es qué hacer, en qué sentido actuar. Libertad y acción son dos aspectos que están indisolublemente vinculados; es por medio del acto que la libertad se hace expresa, es decir, la condición de la acción es justamente la libertad. Actuar significa introducir modificacio-

[31] Sartre, J. P. *El Ser y la Nada*, p. 66-67.
[32] Ibidem, p. 544.
[33] Ibidem, p. 546.

nes en el mundo y, a su vez, introducir tales modificaciones significa hablar de la presencia en el mundo de un ser libre que, a partir de una intención, se ha propuesto alcanzar un fin y para ello ha hecho una elección. Es así que a través de mis actos me entero de mi libertad.

La libertad es la proyección del para sí hacia lo que no es, es intencionalidad pura dirigida hacia un faltante; la realidad humana está suspendida entre su propio vacío ontológico y aquello que sí es. El para sí está en el mundo como nada, como libertad.

En la ontología que nos ocupa el hombre es considerado como el que introduce la nada al mundo, por él la nada llega al ser, dice Sartre. El advenir de la nada al mundo no es otra cosa que el advenir de la libertad al mundo, entendida como el ser mismo de la humana realidad. Si, como hemos visto, el hombre es lo que no es, en tanto que ni siquiera se puede establecer una continuidad entre lo que él ha sido y lo que posteriormente devendrá, podemos comprender cómo es que por él la nada llega al mundo. Si no hubiese ruptura entre el pasado del hombre y su momento actual, quizá podría reconocerse una relación relativamente causal entre ambos o, por lo menos, se podría acceder a una mayor comprensión de su existencia, sin embargo tales posibilidades no encuentran cabida en la teoría de la libertad que estamos analizando, pues nuestro autor no admite ningún tipo de determinación en lo que a un acto libre se refiere.

Si lo que hoy se elige y lo que más adelante se elegirá tuviera una justificación en el pasado de quien actúa, entonces esa experiencia vivida se convertiría en un factor de determinación de la decisión que se tome; por consiguiente, ya no se estaría hablando de libertad en el estricto sentido en que Sartre la entiende. Nuevamente estamos frente a la radical oposición entre el en sí, que en este caso

es el pasado, y el para sí como proyección o intencionalidad, o sea, como aquello que aun no es (porvenir).

Lo problemático de la teoría que nos ocupa radica en que se concibe a la libertad como absolutamente injustificada, como absolutamente indeterminada, como nada: "La libertad es el ser humano que deja fuera de juego a su pasado, al secretar su propia nada".[34]

Ante la conciencia que tiene la realidad humana de ser nada, por estar suspendida entre lo que es y lo que no es, ¿qué ocurre? ¿de qué manera asume su inherente conflicto o situación de desarraigo? Para responder a estas cuestiones hemos de abordar el tema de la angustia, mismo que no es novedoso en el pensamiento sartreano, pero que aparece en él con algunos rasgos distintivos.

Ya en Sören Kierkegaard encontramos presente el tema de la angustia de manera muy significativa; desde luego, el filósofo danés también concibe la angustia en estrecha vinculación con el tema de la libertad. En *El Concepto de la Angustia* y desde su perspectiva cristiana, este filósofo alude a la desobediencia de Adán como el primer acto de libertad humana. Se trata de un acto inaugural de la libertad en el mundo, en la medida en que, según el análisis kierkergaardiano, Adán estuvo ante una alternativa: esto o lo otro, como del árbol del conocimiento o no lo hago. Adán realizó su propia elección, como sabemos. Empero, el ejercicio de la libertad implica angustia, es decir, implica debatirse internamente entre una atracción y una repulsión. Se trata, como afirma Kierkegaard, del vértigo de la libertad que experimentó el primer hombre y que experimenta todo hombre como descendiente del llamado Padre de la humanidad, con su cualidad de existente libre.

[34] Ibidem, p. 71.

En el contexto de la visión filosófica de Kierkegaard, la angustia se sitúa más bien en el ámbito religioso y aparece ligada directamente a la idea de pecado y de culpa. Pero, además, se refiere al estado que precede al salto de uno a otro de los estadios de la vida: estético, ético y religioso.

En la teoría cristiana del filósofo danés la liberación de la angustia se da en la trascendencia, lugar donde el hombre puede alcanzar la beatitud eterna.

Por su parte, Heidegger también da cabida al tema de la angustia en la presentación de su ontología fenomenológica que es *Ser y Tiempo*. El autor no quiere llamarle hombre al ser humano, pues se propone evitar todo concepto que lo comprometa con concepciones antropológicas del pensamiento tradicional. Pero finalmente ¿de qué esta hablando si no es de esta realidad que somos en el mundo cada uno de nosotros? Según esta propuesta o análisis existenciario, el tema de la angustia aparece ineludiblemente ligado al tema de la muerte. *Dasein* se angustia porque se comprende a sí mismo como posibilidad; sin embargo, las posibilidades del *dasein* no son infinitas, sino temporales. Por tanto, al comprender su muerte como la imposibilidad de la posibilidad de seguir siendo ahí, el *dasein* se proyecta hacia la muerte con angustia. Esta es, pues, la condición misma de una existencia temporal; como en Sartre y en Kierkegaard, en Heidegger se destaca una relación importante entre el tema de la nada y el de la angustia existencial, ya que angustiarse no es algo que ocurra frente a un objeto, situación o fenómeno determinados, sino que la angustia aparece ante la absoluta indeterminación, es decir, ante la nada. Así, para Heidegger, la angustia es aquello mediante lo cual se revela la nada y se descubre la existencia como un estar pendiendo de ella.

En la ontología de Sartre la angustia es justamente lo que revela a la conciencia la libertad. En la medida en que la realidad humana se aprehende a sí misma en un permanente hacerse, pues aun conociendo su pasado, no puede proyectar a partir de ninguna determinación; no puede justificar su presente y su futuro, basándose en sus experiencias pasadas. Es a través de la acción que el hombre se hace consciente de su libertad constitutiva; en el hacer y por medio de la elección que permanentemente tiene que estar actualizando, se capta a sí mismo como conciencia angustiada, puesto que se halla suspendido entre la ausencia de justificación en su pasado y la pura intencionalidad de su proyecto existencial. No hay, pues, elementos en que apoyar las elecciones, a cada paso nuevas, que le propician el hacerse su propio ser.

> Emerjo solo y, en la angustia frente al proyecto único y primero que constituye mi ser, todas las barreras, todas las barandillas se derrumban, nihilizadas por la conciencia de mi libertad: no tengo ni puedo tener valor a que recurrir contra el hecho de ser yo quien mantiene a los valores en el ser; nada puede tranquilizarme con respecto a mí mismo; escindido del mundo y de mi esencia por esa nada que soy, tengo que realizar el sentido del mundo y de mi esencia: yo decido sobre ello, yo, solo, injustificable y sin excusa.[35]

Como señalamos en otro espacio de esta investigación, Sartre plantea que no podemos elegir ser libres o dejar de serlo, sino que estamos condenados a elegir porque la libertad es la condición misma de la realidad humana. La angustia del hombre tiene también que ver con la conciencia que él tiene del carácter inevitable de su condición libre, aun cuando realice un afanoso esfuerzo por asir-

[35] Ibidem, p. 83.

se de aquello que es plenamente (en sí) pero que finalmente se opone o resulta ajeno a su insuficiencia ontológica.

Vemos, pues, que en la teoría sartreana la angustia se presenta como una vivencia de desarraigo ante lo que aún no es, o sea, ante la nada. Por tanto, se distingue con insistencia entre angustia y miedo, pues éste sobreviene en el hombre cuando existe la amenaza de un peligro objetivo; el miedo se experimenta en relación a un objeto definido, determinado, sobre el cual puede el hombre ejercer alguna acción. La angustia, en cambio, no aparece vinculada a una presencia objetiva, sino siempre en relación a lo no dado o indeterminado. Por ello afirma Sartre que: "La angustia se distingue del miedo en que éste es temor de los seres del mundo, en tanto que la angustia es angustia ante sí".[36]

Los señalamientos que hemos hecho en torno a los temas de la nada y la angustia, nos permiten tener más elementos para comprender el asunto de la libertad, pues ahora podemos ver que, según la ontología sartreana, la libertad se concibe del modo siguiente:

1. No existe diferencia entre el ser del hombre y su ser libre.
2. La libertad precede a la esencia del hombre y la posibilita.
3. No podemos elegir ser libres, sino que estamos condenados a ello.
4. La libertad es nada, es vacío ontológico.
5. La libertad es absoluta indeterminación.

Ahora bien, ¿cómo se actualiza la libertad en que consiste la realidad humana? Por supuesto el hombre siempre está en relación con el mundo, pero aún más, la libertad siempre es una libertad situada. ¿Qué significa esto?

[36] Ibidem, p. 71-72.

Según ve Sartre, la libertad se sitúa a partir de las condiciones objetivas del mundo, en las que el para sí actúa. Si no se parte de la acción es imposible hablar de libertad, ya que aquélla es justamente la expresión de la libertad.

> ...la acción se identifica perfectamente con el para sí en la medida en que la conciencia no es sino el hombre actuando en el mundo. Tal y como no se puede hablar de conciencia sin el hombre, la idea de hombre es inseparable de la situación y de lo que constituye su relación fundamental: la acción.[37]

La acción tal como la entiende Sartre, se dirige siempre a la consecución de un fin, mismo que implica el uso de medios específicos para su logro. La finalidad a la que la acción se destina, representa un faltante, una carencia, por ello afirma Sartre que la acción es intencionalidad pura. Pero, además, resulta particularmente interesante la manera como el autor entiende la estructura del acto, compuesto por aspectos que intenta distinguir con puntualidad.

El primero de los elementos que conforman el acto es el motivo que puede entenderse como la razón del acto. El motivo se refiere de manera directa a los factores objetivos de la situación, pero no ha de entendérsele como causa del acto, pues, como se ha dicho, el acto es la expresión de la libertad y no puede explicársele a partir de una relación causa-efecto (motivo-acto) ya que ello hablaría del acto como determinado a partir de la objetividad del mundo.

Otro elemento del acto es el móvil que, a diferencia del motivo, está ligado a la subjetividad; el concepto de móvil se relaciona con el aspecto de falta al que aludimos

[37] Martínez Contreras, J. *La Filosofía del Hombre,* Siglo XXI, México 1980, p. 141.

en párrafos anteriores. Siempre que el para sí proyecta un fin, lo que tiene ante sí es algo que todavía no es, o sea, un faltante. Para el autor de *El Ser y la Nada* ese proyecto subjetivo que la conciencia concibe, cuando va al encuentro de aquello que falta, es precisamente el móvil. Así el móvil aparece siempre en relación a una finalidad, pero del mismo modo que el motivo no determina el acto, tampoco el móvil es lo que determina los proyectos del hombre.

Los fines o proyectos ocupan un lugar destacado en la teoría sartreana de la libertad, si consideramos que ésta es vacío ontológico, posibilidad o proyección hacia un fin que representa una manera de completarnos o de hacernos el ser. A esto obedece que los motivos y los móviles sólo cobran sentido por los fines y proyectos y no a la inversa.

Esta manera de entender la estructura del acto y el significado que se les da a cada uno de los elementos que lo integran, nos permite apreciar que si hay algo que impulsa el actuar humano, ese algo es la nada implícita en el proyecto original y de ningún modo lo que ya es, lo dado como, por ejemplo, la experiencia vivida en el pasado por el hombre. Lo que le da a la libertad el carácter de absoluta indeterminación es el no ser del proyecto, pues sobre la base de esa nada que es la posibilidad del proyecto, podemos echar marcha atrás y comprender así los motivos y los móviles.

> Ningún estado de hecho, cualquiera que fuere...es susceptible de motivar por sí mismo ningún acto. Pues un acto es una proyección del para sí hacia algo que no es, y lo que es no puede por sí mismo determinar lo que no es...En ningún caso y de ninguna manera el pasado puede por sí mismo producir un acto...[38]

[38] Sartre, J. P. *El Ser y la Nada,* p. 540.

A pesar de que a lo largo del desarrollo de esta propuesta ontológica su autor no admite ningún tipo de determinación de la libertad, sí reconoce que la libertad es siempre una libertad situada. Los aspectos objetivos de la situación son: mi lugar, mi pasado, mi entorno, mi prójimo, el lenguaje y la muerte. Todos ellos constituyen una compleja unidad que no es conveniente dividir, sino con el propósito de analizarla.

La situación es captada por la conciencia como el motivo de su acción, pero ya sabemos que no es la causa de ella. Resulta particularmente interesante conocer este momento del desarrollo de la teoría sartreana, porque parecería que finalmente el autor cede y concede que la libertad coexiste con algún grado de determinación. Sin embargo, se trata sólo de una apariencia, ya que se nos hace ver que cada uno de los elementos de la situación, en tanto elementos objetivos, son algo dado, es decir sor realidades en sí y, por consiguiente, no pueden considerarse como determinantes de la libertad. Nada existe que pueda determinar un acto libre.

Ante tal insistencia del filósofo francés en el carácter absoluto de la libertad, no podemos dejar de preguntar ¿qué sucede entonces con aquello que para el hombre representa lo necesario, lo que es de esa manera y no se puede alterar? ¿Cómo incide esto en su libertad? ¿Puede hablarse de libertad y determinación simultáneamente?

Sartre afirma que es a través de la acción que nos enteramos de nuestra libertad constitutiva, lo cual parece indiscutible; sin embargo, aun reconociendo la liga indisoluble que existe entre libertad y acción, me parece que cabe todavía preguntar ¿por qué el hombre actúa en el mundo? ¿cuál es el fundamento de la acción? Encuentro acertado responder a estas cuestiones considerando a la acción como una consecuencia de nuestra propia limita-

ción, es decir que comprendemos que el hombre es un ser temporal, comprendemos también que la muerte es en el hombre un aspecto necesario o de determinación, en el sentido de que la finitud es algo que no se puede alterar, pertenece a la dimensión de lo dado.

La conciencia de su carácter finito promueve en el hombre el afán de ser, de afirmarse como lo que es, en tanto no llega la muerte. Y ¿de qué manera se afirma, intentando así vencer su limitación temporal? Lo hace por medio de la acción, misma en la que el hombre evidencia su carácter libre. Esta manera de comprender la acción nos lleva por derroteros distintos a los sartreanos, destacándose la importancia de no plantear los asuntos humanos en términos absolutos, pues vemos que la libertad y la determinación son dos aspectos que dan cuenta del hombre, sin que se presenten como necesariamente excluyentes.

Una teoría de la libertad en la cual se incluya el papel fundamental de la necesidad, nos permite superar las oposiciones radicales planteadas por Sartre y, al mismo tiempo, nos conduce a una comprensión mayor de los temas humanos. La libertad implica la necesidad, hay entre ambas una relación dialéctica, como la hay también entre el yo y el tú y entre los aspectos diversos que constituyen la condición humana. Reflexionar por la vía dialéctica significa abrir los caminos que parecen cerrarse a partir de las consideraciones sartreanas, en las que lo que prevalece es la guerra entre los contrarios, sin que asome la posibilidad de una reconciliación del hombre consigo mismo, con el mundo y con los demás hombres.

Desde el título de la obra *El Ser y la Nada*, Sartre nos anuncia la escisión que se confirma en el desarrollo de su ontología fenomenológica, donde ciertamente encontramos análisis lúcidos y descripciones reveladoras en torno a la existencia humana; sin embargo, a pesar de la

riqueza teórica que allí encontramos, parece desvanecerse la riqueza de la vida humana; la ausencia de esperanza se constituye en el mensaje filosófico final y es justamente ese mensaje el que prácticamente elimina la posibilidad de reflexión en el campo de la ética.

Hemos de reconocer con Sartre que la realidad humana supone conflicto, desde el momento en que la conforman aspectos diversos, diríamos que ella es una unidad diversa o una diversidad unida. Allí habitan cuerpo y alma, pasión y razón, lo individual y lo social, las tendencias creadoras y destructivas, etc. No hay manera de eludir las ambivalencias, pero sí tiene cabida un esfuerzo de convergencia, de conciliación entre los opuestos, ya que de otro modo lo único que nos queda es el horror, la angustia y las pasiones inútiles.

En la vida del hombre el reino de la determinación no se agota en su carácter finito o temporal, al que ya nos referimos; el hombre topa también con determinaciones de orden económico, biológico y psicológico. Estas determinaciones restringen el ejercicio absoluto de la libertad. Así, por ejemplo, una mujer que decida dar a luz un hijo, se encuentra sujeta a una serie de factores de orden biológico que propicien que su decisión se lleve a cabo. Si el útero de esta mujer nunca maduró, quizá tenga que renunciar al hijo biológico, mas no a convertirse en madre mediante otra opción, puesto que las determinaciones, en este caso biológicas, influyen pero no paralizan a la afectada en su búsqueda de alternativas.

Volviendo a la teoría sartreana de la libertad, encontramos en ella el planteamiento de dos formas en que la realidad humana puede existir, a las que el autor se refiere como buena fe y mala fe.

Conducirse de mala fe significa aferrarse o querer a toda costa confundirse con la dimensión de lo que en el

mundo es estable. Representa la necesidad del para sí de rehuir su libertad constitutiva, instalándose en la firmeza sin fisuras de lo que sí es.

Por su condición existencial contradictoria, conflictiva, tiende el hombre a refugiarse en aquello que es de manera plena, es decir, trata de compensar su vacío ontológico, su nada, asiéndose de lo dado; en virtud de su condición permanente de desarraigo, se fuga hacia lo que originariamente no es.

Al carecer de todo elemento en que apoyarse: ni Dios, ni el pasado, ni la compañía de los otros, el hombre asume su libertad como una condición difícil, pues se sabe el único que puede decidir y el único responsable de sus elecciones. Este saberse libre y responsable de su existencia conduce al hombre a la angustia, por ello se ve impelido a sumergirse en las formas del en sí. ¿Cuáles son algunas formas mediante las que puede la realidad humana evadir la angustia de la libertad? En la mala fe buscamos la compañía de los otros, fomentamos la tradición o bien nos afanamos en propiciar el bien y el amor. En general los valores son considerados por Sartre como asideros que alivian al hombre de la condena de la libertad.

De la manera que se plantea el tema de la mala fe, se deriva la posibilidad de pensar que el hombre se propone deliberadamente crear una serie de paliativos a su angustia existencial o disfrazar por conveniencia su condición en el mundo; sin embargo, el propio Sartre nos explica que la mala fe no es ni trampa ni cinismo:

> En la mala fe no hay mentira cínica ni sabia preparación de conceptos engañosos. El acto primero de mala fe es para rehuir lo que no se puede rehuir, para rehuir lo que se es.[39]

[39] Ibidem, p. 118.

La evasión del hombre hacia la mala fe se explica entonces por la intencionalidad de la conciencia en el mundo, es decir, por su proyección hacia la esencia o el ser del que carece. Pero contar con una comprensión de lo que significa existir en la mala fe, no quiere decir que sea ella la única modalidad en que la realidad humana tiene que existir. Según la propuesta sartreana hay una alternativa de existencia verdaderamente congruente con la conformación ontológica del hombre: la buena fe. "La buena fe procura rehuir la desagregación íntima de mi ser yendo hacia el en sí que ella debiera ser y no es."[40]

En el caso de la existencia en la buena fe se trata de una proyección del para sí, teniendo plena conciencia de que sus intenciones están condenadas al fracaso, que carecen por completo de sentido. ¿Cuáles son las perspectivas que ofrece al hombre la existencia en la buena fe? Cuando la conciencia ya no evade más, sino que asume con plena lucidez la condena que le es inherente: la libertad, entonces la erige en el único y definitivo valor de su existencia. Podríamos decir que conducirse de buena fe representa una forma de existir más auténtica que aquella que se da en la mala fe; la conciencia que proyecta de buena fe puede incluso pasar de la experiencia de la angustia a la experiencia de la náusea, como consecuencia de la asimilación lúcida de su inevitable e insuperable condición de desarraigo.

La congruencia entre lo que el hombre es y su existencia radica en no querer sucumbir a la ilusión enajenante de mundos trascendentes, ni a la tendencia consoladora de desear alcanzar la condición del en sí. La afirmación del hombre en el mundo como lo que verdaderamente es se da cuando él se asume como el único capaz de decidir sobre sí mismo, cuando cobra conciencia de que no hay más

[40] Ibidem, p. 118.

centro alrededor del cual girar, que él mismo. Nada hay fuera de la conciencia que le indique a la realidad humana hacia dónde y cómo conducirse para hacerse el ser. Es ella única y exclusivamente quien a cada momento tiene que inventar la vía, nueva en cada ocasión, pues siempre está ante la pura posibilidad o indeterminación.

No hay valores impresos en un cielo inteligible, lo único con que la conciencia cuenta es con su propia capacidad para crear valores, desde su inherente libertad.

> Lo que hay de común entre el arte y la moral es que, en los dos casos, tenemos creación e invención. No podemos decir a priori lo que hay que hacer...El hombre se hace...no está todo hecho desde el principio, se hace al elegir su moral.[41]

La idea sartreana de la realidad humana como vacío ontológico que ha de irse cubriendo, conduce al autor a afirmar que la existencia del hombre se traduce en un sin sentido o, como él mismo apunta, en un afán inútil. Sus dimensiones constitutivas están en situación permanente de guerra; por más esfuerzos que realice nunca logrará que su en sí y su para sí se concilien y, además, la angustia le acompaña en cada una de sus decisiones; si se asume como lo que es, sobreviene la náusea y si evade su ser, se vuelve cosa, se enajena. Todo resulta inútil.

La ontología que Sartre desarrolla en *El Ser y la Nada* cierra prácticamente todo horizonte para la reflexión ética, pues no se incluyen ahí posibilidades de crecimiento para el hombre que representen fuerza o impulso moral. Sartre no recupera las partes luminosas que están también presentes en el hombre y que son las que verdaderamente promueven en él una tarea de búsqueda, sí angustiosa,

[41] Sartre, J. P. *El Existencialismo es un Humanismo,* Huascar, Argentina, 1972, p. 37.

pero al mismo tiempo gustosa, alegre, amorosa. ¿Qué mayor fuerza de afirmación puede tener el hombre que el ejercicio de su libertad? Si de sobra está presente la libertad en Sartre, entonces ¿por qué ella se traduce en afanes inútiles? Vuelve a surgir en este punto la importancia de la dialéctica: la muerte como uno de los aspectos que sitúan la libertad ha de comprenderse siempre en relación con la vida, mas no entendiendo aquella como el fin de los esfuerzos absurdos o de los afanes sin ningún sentido, sino que habría que ver a la muerte como un aspecto fundamental del ser del hombre que se constituye en promotor de la acción existencial, es decir, que justamente porque el hombre tiene conciencia de su finitud es que se afana en la conformación de su propio ser. Coincidimos con Sartre en que el hombre no está hecho desde un principio, sino que tiene que hacerse; pero el proyecto existencial puede, de hecho, conducir a la afirmación del sentido de la vida humana. La gama de posibilidades en que el hombre puede elegir su existencia no se agota en la condena a la angustia o a la náusea. Esta es sólo una posibilidad. Sin intentar hacer consistir la existencia humana en un mar de mieles, me parece que no podemos excluir de un intento de explicación del fenómeno humano todo aquello que significa luminosidad y esperanza.

Desde mi punto de vista, la ética se cancela cuando ya no hay cabida para la luz y el aliento humanos. Por ello considero que hace falta complementar la teoría sartreana con los aspectos positivos o afirmadores que también son propios del ser humano. ¿Dónde quedan las capacidades creadoras del hombre? ¿son realmente afanes inútiles la ciencia, el arte, la filosofía y el amor? Al abortar todo sentido afirmativo de la vida humana, Sartre propone un existencialismo deshumanizante; ve al hombre con un solo ojo y por ello su teoría nos conduce a grandes aporías.

Sartre sostiene que cada vez que el hombre actúa tiene que inventar lo posible, al carecer de cualquier tipo de apoyo. Yo pienso que ciertamente cada situación y cada acción son irrepetibles y que no es posible calcar una elección, por muy bien que ella hubiese resultado; sin embargo, considero que sí hay elementos que influyen en nuestras elecciones, sin que ello signifique que estamos rehuyendo la libertad. Lo nuevo no lo es de manera absoluta, sino que es siempre relativo a lo viejo, esto es, la novedad de cada situación que se vive y de la correspondiente elección que se lleva a cabo, es una novedad relativa, pues cuando actuamos asumimos en esa acción todo lo que somos y lo que somos implica nuestra historia social e individual, nuestros principios, nuestras tradiciones, etc. Todo ello se hace presente en las decisiones, determinándolas en alguna medida. La libertad situada es una libertad determinada, a pesar del rechazo radical que muestra Sartre ante este término.

En cuanto a la constante invención de valores que Sartre intenta sostener, considero que es un planteamiento que implica la negación de cualquier grado de objetividad en la conciencia y, más específicamente de la conciencia moral. Cada uno ha de inventar a cada momento desde su libertad y, con ella, desde su soledad, el valor de sus actos. A mi juicio, una situación tal es la representación más extrema del subjetivismo, mismo que representa un grave problema para la reflexión moral, pues surge inmediatamente la pregunta en torno a la intercomunicación humana: ¿cómo se vinculan el individuo y la comunidad?

En la medida en que más nos adentramos en el estudio de *El Ser y la Nada*, más confirmamos que lo que está en el centro de la preocupación filosófica de Sartre es el tema de la conciencia individual y que en sus disertaciones no admite posibilidades propicias para que existan rela-

ciones armoniosas entre individuos. Al conflicto que ya de por sí representa un solo hombre, se agrega una confrontación más consistente en que las conciencias particulares luchan cada una por la defensa de su libertad constitutiva. Desde esta perspectiva de análisis de la libertad no hay cabida para los acuerdos conciliadores, para los consensos o las convergencias, porque se trata siempre de mi libertad y de mi creación permanente de valores.

Del hecho de que en la teoría sartreana se ponga de relieve la conciencia individual y sus injustificadas invenciones, deriva que el asunto de la responsabilidad es también individual: cada hombre responde por lo suyo y sólo por lo suyo. Sin embargo, en este punto Sartre se muestra poco claro. Veamos por qué.

En un primer momento podría pensarse que, dada la absoluta indeterminación de la libertad sartreana, el hombre construye su existencia de manera indiferente, pero no es así, puesto que nos jugamos el ser en cada una de nuestras elecciones. Podría decirse que hay elecciones que valen, en la medida en que hacen crecer a quien las realiza, y otras que no valen, porque con ellas se pierde ser, es decir deterioran el ser de aquél que las hace acto. En este sentido se dice que el hombre es responsable de la manera cómo se hace el ser.

El tema de la responsabilidad aparece en Sartre cuando éste nos habla del compromiso existencial de la conciencia en el mundo: el hombre se elige al ser consciente de que depende exclusivamente de él la construcción de su proyecto de existencia, pues no puede evadir la condena de la libertad. En este orden de ideas lo que tenemos es el carácter individual de la responsabilidad, misma que se vincula a la idea de que el hombre es libertad en situación.

Como hemos visto, para Sartre hombre y mundo constituyen una totalidad indisolublemente ligada, pues la conciencia no tiene sentido si no es ella misma conciencia de algo. Así, el sentido del hombre adviene cuando se le comprende actuando en una situación específica, es decir, que para poder hablar del significado de una existencia individual, es necesario recuperar el mundo particular en que dicha existencia se construye. Todo proyecto requiere del mundo material para realizarse, por ello afirma el filósofo francés que: "Elegimos el mundo —no en su contexto de en sí, sino en su significación— al elegirnos".[42]

El hombre sólo es libre en la medida en que está en el mundo como un ser comprometido a romper con las resistencias que tal mundo ofrece, porque en efecto no existirían resistencias objetivas que constituyesen obstáculos insuperables para el hombre, el único obstáculo podría estar en el terreno mismo de la libertad, en cuanto que ésta representa lo que no es susceptible de ser elegido. De modo que no es posible hallar responsables de nuestras elecciones; ninguna situación concreta es determinante de nuestros actos, sino sólo parte integrante de ellos. Consiguientemente la condena de la libertad nos condena necesariamente a la condena de la responsabilidad.

En otro momento y en otro espacio Sartre alude al tema de la responsabilidad como algo que incluye a los otros, a la humanidad entera. En su breve escrito *El existencialismo es un humanismo*, el autor intenta arrancar el carácter individualista de sus tesis filosóficas, explicando que la elección no es un acto gratuito, sino que, por el contrario, no hay elección gratuita, ya que cada vez que un hombre elige se hacen patentes su compromiso y autenticidad; en cada compromiso se compromete a todos los

[42] Sartre, J. P. *El Ser y la Nada,* p. 541.

demás hombres. La responsabilidad individual es en realidad una responsabilidad por el conjunto de la humanidad. El hombre se hace al elegirse, pero la elección no está regida por el capricho particular o egoísta de una conciencia. Se trata más bien de que cuando el hombre actúa:

> En una situación organizada, donde está el mismo comprometido, compromete con su elección a la humanidad entera, y no puede evitar elegir: o bien permanecerá casto, o bien se casará y tendrá hijos; de todos modos, haga lo que haga, es imposible que no tome una responsabilidad total frente a este problema.[43]

A mi juicio no resulta fácil conciliar las afirmaciones sartreanas de *El existencialismo es un humanismo* con el desarrollo de la teoría que encontramos en *El Ser y la Nada*. Los horizontes que parece cerrar en esta obra, sobre todo en lo que concierne al terreno de la ética, intenta despejarlos cuando, en conferencia de prensa, responde a sus críticos e interlocutores. No queda claro, pues, el salto de una realidad humana solipsista a la propuesta inclusiva de la alteridad; quizás la única explicación a esta falta de congruencia entre las dos obras es que el autor ya había tomado distancia de su obra de ontología fenomenológica y era consciente, entonces, de los problemas teóricos y existenciales que ella implicaba.

La libertad no se presenta en el mundo sin obstáculos, riesgos y amenazas, ya que cada conciencia proyecta lo mismo: afirmar su ser para sí. Este modo de existir en el mundo es justamente lo que imposibilita que las relaciones intersubjetivas puedan darse con algún grado de armonía; la comunicación entre dos o más conciencias implica siempre el riesgo de que la libertad de alguna de las con-

[43] Sartre, *El Existencialismo...,* p. 36.

ciencias se pierda o se vea sometida. El mutuo reconocimiento es imposible, en virtud del modo de ser del para sí, en virtud de la condición ontológica de la realidad humana. Recordemos que en las primeras páginas de este capítulo explicábamos que todo aquello que aparece a la conciencia es para ella en sí, lo aprehende como si tuviera esencia, como una dimensión opaca y compacta; a esto se debe que en la teoría sartreana de la libertad aparece el planteamiento del otro-objeto. Cuando el otro está frente a mí lo percibo como cosa entre las cosas, no descubro de manera inmediata que se trata de otra conciencia, de otro para sí. En torno a este asunto nos dice Sartre: "Esta mujer que veo venir hacia mí, ese hombre que pasa por la calle, ese mendigo que oigo cantar desde mi ventana, son para mí objetos no cabe duda".[44]

Se da, pues, en un primer momento la objetivación del otro o bien mi propia objetivación, por parte del otro, porque en ambos casos la subjetividad se constituye, según ve Sartre, en el centro desde el cual se organiza el mundo circundante y, fuera de la única certeza que es la existencia de la conciencia, todo lo demás son sólo objetos probables. Sin embargo, la confusión para la propia conciencia entre el candil, los palos de golf y una presencia humana no puede ser absoluta. El encuentro de dos conciencias revela algo distinto, revela que no se trata puramente de un objeto más ante la conciencia, sino de otro para sí con su inherente libertad.

En su intento por mostrar cómo se accede al reconocimiento de otra presencia humana, Sartre introduce su ambigua teoría de la mirada, según la cual, la subjetividad aprehende presencias diferenciables ante sí, justamente a través de la mirada. Cuando el otro me mira, me comunica

[44] Sartre, J. P. *El Ser y la Nada,* p. 328.

que estoy en peligro; sus ojos me anuncian algo amenazante y es por sentirme amenazado que me entero de que se trata de otro semejante a mí y que pretende apropiarse de mi libertad.

El otro que es también una conciencia activa e inherentemente libre me torna objeto, al mirarme; puede someterme y se presenta ante mí como una presencia peligrosa y amenazante.

¿Dónde queda entonces la posibilidad de una relación humana que no suponga necesariamente la violencia? Por lo menos en este contexto las opciones son: cosificar, o ser cosificado, dominar o ser sometido.

> En tanto que soy el instrumento de posibilidades que no son mis posibilidades, cuya pura presencia no hago sino entrever allende mi ser y que niegan mi trascendencia para constituirme en un medio hacia fines que ignoro, estoy en peligro. Y este peligro no es un accidente, sino la estructura permanente de mi ser-para otro.[45]

No podemos dejar de reconocer que la teoría sartreana resulta en este punto sumamente interesante, pues penetra de manera aguda en el asunto de las relaciones humanas y nos muestra una realidad innegable, una realidad en torno a formas de comunicación entre seres humanos que podemos constatar con frecuencia en nuestra propia cotidianidad. El problema es que Sartre lo ve como una situación necesaria, en virtud de la constitución ontológica del hombre.

El círculo se cierra nuevamente, surgiendo así una aporía más en el ámbito de la filosofía moral, pues es indudable que uno de los temas capitales en esta área es justamente el de la relación individuo-comunidad. Quizás el

[45] Ibidem, p. 345.

cierre de caminos fecundos para la reflexión moral a que nos conduce esta filosofía se genere en virtud de que el filósofo francés lleva la agudeza de sus análisis sólo a aquellas partes oscuras o negativas del hombre, mismas que, además podemos constatar en la práctica concreta de las relaciones humanas. Pero le hace falta al autor incorporar a sus indagaciones ontológicas los aspectos positivos y creadores que también son constitutivos de la condición humana y que, por supuesto también se evidencian en el cotidiano devenir.

El otro no es por necesidad la muerte de mis posibilidades o el infierno, como sostiene algún personaje de la literatura sartreana; el otro puede ser fuente de crecimiento para mí, cuando me mira, cuando dialogamos, cuando me ama, etc.

En la historia del pensamiento ético encontramos con marcada frecuencia la propuesta del amor como una fuerza que promueve el crecimiento de los seres humanos. En este sentido el *Simposio* platónico constituye una de las más bellas disertaciones acerca del significado de *Eros* y, simultáneamente, nos ofrece elementos teóricos de gran riqueza para acercarnos a la comprensión del tema. El amor al saber, al hermano, a la tierra o al amigo no son sino diversos modos en que se manifiesta la potencia erótica inherente al hombre. *Eros* es fuerza que impulsa a la búsqueda siempre creadora de lo que como humanos nos confirma. Se busca aquello de lo que se carece, hay, pues, mengua ontológica que intenta cubrirse por medio de los diversos logros del inagotable estado de búsqueda que nos distingue como humanos. Uno de los aspectos más significativos que nos brinda Platón en torno a la naturaleza de Eros, es que éste es concebido por el filósofo griego como una potencia que posee una doble naturaleza, ya que sus padres Poros y Penia son de naturaleza opuesta, abundan-

cia de una parte y carencia de la otra. Por consiguiente, *Eros* no es solamente falta, vacío o negación, sino que es al mismo tiempo riqueza y exuberancia. Esto último genera esa fuerza amorosa que promueve en el hombre la constante búsqueda de lo que incrementa y fortalece su propio ser. Según ve Platón *Eros* es medio hacia la virtud y la belleza.

Como parte fundamental de la naturaleza humana, la potencia erótica es también vínculo entre los hombres. Así, la comunicación interhumana encuentra un firme soporte en la fuerza del amor.

Me parece que una perspectiva de análisis como esta propone vías interesantes y alentadoras en lo que se refiere al tema de las relaciones interhumanas; se trata de reconocer la posibilidad de que el hombre no sea necesariamente un lobo para el hombre, como algunos pretenden, o un enemigo amenazador de mis propias posibilidades, como lo concibe Sartre.

El hombre es el símbolo del hombre, dice Platón, o sea, el hombre es complemento del hombre. La cualidad social nos constituye al igual que la cualidad individual. Hay, pues, posibilidades creadoras de relación con el otro que trascienden el solipsismo al que arriba la teoría la teoría sartreana de la libertad, en la cual ni siquiera el amor abre alguna esperanza.

En la ontología de Sartre toda relación intersubjetiva, aun la amorosa, se traduce en conflicto. No se vislumbra allí alguna posibilidad de que las conciencias se reconozcan mutuamente con su libertad respectiva. El diálogo armonioso entre los hombres, con base en el amor, es en la teoría sartreana una especie de fantasía. Si acaso un proyecto amoroso se constituye en una forma de evasión de la conciencia (para sí) hacia el en sí. Pero en tanto se trata de una conciencia que no intenta huir de lo que es, sino que

se afana en afirmarse como libertad, entonces lo que surge al relacionarse con los otros, es la violencia en distintos grados, pues ¿qué espera obtener cada una de las partes de la relación amorosa? De acuerdo a la teoría sartreana, lo que se busca es la apropiación de la libertad del otro y no hay nada que pueda hacer que las partes involucradas renuncien a su constitutiva libertad. Al parecer, la única modalidad en que pueden vincularse los seres humanos es la de amo-esclavo.

> La unidad con el prójimo es, pues, irrealizable de hecho...ese proyecto de unificación es fuente de conflicto, puesto que, mientras me experimento como objeto para el prójimo y proyecto asimilarlo en y por ese experimentar, el prójimo me capta como objeto en medio del mundo y no proyecta en modo alguno asimilarme a sí mismo.[46]

No resulta fácil objetar a Sartre en lo que se refiere a la violencia en la comunicación interhumana, porque basta mirar el mundo en que vivimos para confirmar sus tesis filosóficas. Pero también podemos reflexionar en el sentido de que lo que hallamos en la realidad social son formas enajenadas de la condición humana y no necesariamente lo que le define. Por tanto, puede el hombre mismo conducirse de manera que logre recuperar aquellas partes más luminosas y más creadoras de su ser que, sin duda, también siguen haciéndose patentes en nuestro mundo, pero que tienden a verse opacadas por el peso de la violencia y de la negatividad.

La libertad en la teoría sartreana sólo adquiere sentido en el reino de la soledad. Nos elegimos en cada acto de nuestra existencia desde la más profunda soledad; no hay nada escrito en algún sitio que nos oriente en la elección;

[46] Ibidem, p. 457.

Dios es producto de la mala fe, por tanto, ni valores inmanentes ni trascendentes que sirvan de guía al hombre: ni mi pasado, ni los otros, ni las tradiciones pueden constituirse en aspectos que justifiquen una elección, porque estamos solos, cada uno, con nuestra libertad, inventando, desde la pura indeterminación, el mundo de los posibles. Sin embargo, la elección novedosa a cada paso carece de significado para otro que no sea el que está proyectando a partir de sí mismo, ya que ningún otro es capaz de reconocer mi subjetividad como libre, a menos que lo haga empeñando su propio ser. Pero ¿qué clase de libertad es ésta, cuyas implicaciones éticas se presentan como algo grave? Al final la teoría sartreana de la libertad nos muestra un doble horizonte: por un lado, Sartre reconoce en el hombre el enorme privilegio de la libertad; empero, una vez aceptado que libertad es nuestro ser, parecería que en el momento de actuar, la libertad no representa posibilidades creadoras para el propio hombre, sino que solamente vemos aspectos negativos que la acompañan. ¿Qué hacer, pues, con una libertad semejante? ¿qué me reporta o qué alcances puede tener una libertad que es para sí (para mí) de manera exclusiva? A mi manera de ver, el carácter solipsista de la libertad conduce ineludiblemente a un callejón sin salida en al ámbito ético-moral.

Tema fundamental de la reflexión ética así como de la vida ética es el que se refiere a la relación yo-los otros, relación que está presente en el pensamiento de Sartre en términos de exclusión: el yo excluye necesariamente al tú y viceversa. Es justamente ese planteamiento excluyente el que parece cancelar la posibilidad de una relación ética deseable entre los hombres. Si no hay comunicación intersubjetiva en términos de reciprocidad, se agota la reflexión fecunda en el terreno moral; el solipsismo no puede ser el fundamento de la ética, como tampoco puede serlo la vio-

lencia y, según hemos visto, esas son las perspectivas que nos ofrece Sartre en su comprensión de la realidad humana.

Es indudable que muchos de los aspectos de la propuesta sartreana contribuyen a la comprensión de nuestra naturaleza y, por tanto, no deben ser soslayados. Pero también es necesario repensar otras cuestiones planteadas por Sartre que nos permitan develar aquello que el autor deja encubierto.

Sabemos que el fenómeno moral es un fenómeno complejo, en cuanto está constituido por aspectos diversos, sin embargo, se trata de una unidad en que las partes que la conforman se hallan ligadas de manera indisoluble. La complejidad del fenómeno moral implica, por ejemplo, la relación entre el mundo interior del individuo y su mundo externo, es decir, la eticidad comprende aspectos íntimos del sujeto como sus convicciones, sus principios, su capacidad para diferenciar y decidir, etc., implicándose asimismo elementos de orden externo, como las normas, la conducta concreta y la presencia de otros individuos con su propia cualidad moral. Así tenemos que la vida ética tiene un doble carácter: es individual y social simultáneamente. Como sujeto moral soy yo quien decide el rumbo de sus acciones, pero las consecuencias de tales actos no repercuten sólo en mí, puesto que vivo en comunidad. Existe, pues, una relación dialéctica entre el yo y el tú.

En una auténtica comunicación ética tiene que estar presente la reciprocidad, las dos partes tienen que reconocerse como iguales. Ello supone, en primer término la superación de la violencia; ni objeto ni esclavo, sólo cuando se reconoce al otro como fin en sí mismo, puede darse una comunicación más plena. El mutuo reconocimiento de las conciencias ha de tener como base el respeto —que para Sartre es una vana palabra— o el amor —que, según Sartre, es siempre conflicto.

No es mi propósito oponerme al existencialismo sartreano, planteando una alternativa absolutamente positiva y optimista de los asuntos humanos, pues ello significaría volver a recuperar solamente una dimensión de la condición humana. Lo que intento es encontrar una vía teórica que nos ofrezca algo más que la desesperanza plasmada en los escritos sartreanos; no estoy segura de que la esperanza para el hombre tenga que estar postergada para el más allá, pero, en cambio, estoy cierta de que el aliento, el amor y la alegría son opciones humanas en la terrenalidad.

EL HUMANISMO DE EDUARDO NICOL

Siendo la obra de Eduardo Nicol tan vasta, así como rica en contenidos temáticos, resulta difícil intentar hacer un análisis de su totalidad. Sin embargo, nos interesa destacar en este ensayo algunos aspectos iluminadores en torno al tema del hombre, que ocupan un espacio fundamental en la producción intelectual del Dr. Nicol. Se trata, como veremos, de ideas que aparecen en diversos textos, pero que, finalmente, evidencian un mismo significado: la profunda preocupación nicoliana en relación al problema humano.

Para poder desarrollar la idea del hombre que aparece en la obra de Eduardo Nicol, partiremos de una afirmación que parece obvia, pero que en realidad es necesario explicar en qué sentido se hace: El hombre es un ser complejo. Del hombre se han predicado desde los orígenes del pensamiento un sinnúmero de atributos. Sin embargo, nos encontramos de manera muy frecuente con la referencia a la complejidad del fenómeno humano. Y la mayor frecuencia resulta incluso del hecho de que cuando no se le puede explicar, puede ser una respuesta digna aludir a tal complejidad. Es en este sentido que la afirmación de la que intentamos partir en nuestro análisis, parece una verdad de perogrullo. No obstante, insistimos en ella, ya que estamos pensando la complejidad del hombre en términos poco usuales. El hombre es un ser complejo porque es un ser hecho de contradicciones, que no se resuelven cuando se subordina uno de los aspectos de la contradicción al otro, como cuando se plantea, por ejemplo, que los asuntos

del alma han de dominar a los del cuerpo, o que los caracteres individuales deben someterse necesariamente a los comunitarios, etc. Si el problema se redujera a la jerarquización de los elementos contrarios, en realidad la supuesta complejidad de lo humano quedaría resuelta.

Tampoco se trataría de reconocer la constitución contradictoria del ser humano y de dar una respuesta radical, arguyendo que no hay solución posible, pues parece evidente que ello tampoco da cuenta de las contradicciones inherentes a la condición humana, sino que únicamente las acepta como una fatalidad. Bajo esta óptica, el hombre no representa sino una gran aporía, cuyo destino es trágico necesariamente, a consecuencia de que estamos hechos de dos mitades que no pegan entre sí (como afirma un personaje de la literatura sartreana). Pero es esto justamente lo que nos sitúa frente al gran cuestionamiento: ¿Pegan de alguna manera nuestras contradicciones, armonizan en alguna medida? ¿o existe la irremediable escisión que al dividirnos nos condena?

A partir de la teoría nicoliana se comprende que la complejidad del ser del hombre radica en que los aspectos contrarios que lo constituyen, efectivamente dan lugar a una dualidad, sólo que esta es al mismo tiempo unidad. Por ello, nos parece que la ontología dialéctica de Eduardo Nicol representa un aporte fundamental para la filosofía actual, ya que logra dar razón de la condición humana, superando las visiones de la tradición filosófica, cuyas soluciones tienden generalmente a plantear absolutismos.

Iniciaremos nuestro análisis partiendo de la respuesta que propone Eduardo Nicol a la pregunta fundamental —tanto para una ontología como para una ética— de si la acción humana es el producto de la pura determinación o bien obedece a la condición libre del hombre.

El carácter activo del hombre supone la libertad. Somos libres, esto es, tenemos capacidad de decisión frente a las diversas alternativas que nos ofrece el mundo. Elegimos qué hacer y qué no hacer; elegimos también la manera cómo hacer algo o cómo no hacerlo. Y justamente en el momento en que llevamos a cabo la elección, se manifiesta nuestra condición de seres libres. Es la libertad la que posibilita nuestra propia conformación, ya que ésta no está dada desde un principio, sino que ha de darse, a través de la acción, a través de la búsqueda, a través de la elección. Dice Nicol que:

> El hombre es autónomo porque se afana. Podría esto parecer una contradicción, si consideramos, como los antiguos, al hombre libre como libre también de afanes. Pero es que no hay mejor afán que el de ser libre, ni que obligue a una tenacidad mayor y más vigilante. Además, el afán nos lleva a la opción y se resuelve en ella. Estamos en la situación de tener que optar. Lo cual significa que la libertad no nos es dada, y que no podemos vivir sin esa perplejidad que nos fuerza a decidir, que nos obliga a ser libres.[47]

Ahora bien, esta libertad inherente al hombre no es, en modo alguno, una libertad absoluta, ajena totalmente a la necesidad, como algunos autores pretenden. Para Nicol la libertad humana tiene límites y no sólo eso, sino que, además, nace de los límites propios de la condición humana.

Por tanto, estamos frente a una libertad determinada —por nuestras limitaciones constitutivas— pero que no deja de ser libertad por la determinación que presupone, sino que por el contrario, precisamente porque existe algo en el hombre que implica necesidad (su finitud, por ejem-

[47] Nicol, E. *La Psicología de las Situaciones Vitales,* FCE. México, 1963. p. 112.

plo) es que se abre la posibilidad de que se proyecte libremente, buscando trascender los límites, aún cuando no lo logre jamás. Pero lo importante es que libertad y necesidad no están en el hombre como aspectos excluyentes, sino como factores que son relativos uno al otro. El ser libre del hombre implica su ser necesario y viceversa.

Se trata, entonces, de no quedarnos encerrados en la solución formal: o somos libres o no somos libres, o estamos determinados o no lo estamos. La cuestión es que estamos determinados y somos, a la vez, libres; o bien que somos libres y no somos libres y que estamos determinados y, al mismo tiempo, no lo estamos. Y esta es la razón por la que hemos dicho que el hombre es un ser complejo, allí radica la complejidad de lo humano, en ser una unidad constituida de aspectos diversos que, no obstante, son relativos uno al otro.

> Nuestra limitación es nuestra condición radical. Por ella podemos explicar la estructura de nuestra existencia, como la clave de bóveda explica la estructura de una nave. Pero la nave es estática, y la limitación del hombre lo que explica es su dinamismo. Pues la limitación no puede fijarse de una vez por todas, como una frontera. Lo grave —y lo estupendo— de esta limitación es que se desconoce, porque es inestable, y avanza y retrocede según la acción que realizamos y que nos realiza.[48]

Si el ser del hombre no está hecho desde el principio, sino que lo va haciendo a través de sus propios actos, significa ello que se le puede definir como el ser de lo posible, como el ser que está abierto permanentemente a lo no definido con anticipación que es, por tanto, sólo posibilidad. Por supuesto, el estar siempre ante lo posible es lo

[48] Op. cit. pp. 133-4.

que garantiza el ejercicio de la libertad, pues si los caminos de la existencia fuesen ya conocidos o dados, se estaría sólo frente a la pura necesidad. Es la libre elección lo que actualizará una y otra vez ese reino de lo posible. Pero ¿en qué sentido actuaremos frente a lo posible? Al poner en práctica nuestra capacidad de optar y con ella de actuar, ¿incrementamos necesariamente nuestro ser?, ¿o puede suceder que se de más bien un deterioro de él? El mundo de lo posible representa para el hombre una gama muy amplia de perspectivas a las que subyacen fundamentalmente dos: la que le permite afirmarse y crear y aquella, que de alguna manera, le frena y le destruye o le disminuye en su ser. Evidentemente, la perspectiva por la cual se incline el hombre, sea cual sea, tiene como fundamento su libertad. Sin embargo, surge aquí algo que va más allá de la pura libertad, que podríamos llamar la ruta de la elección, es decir, la dimensión ética desde la que se opta, ya que el hombre no elige indiferentemente el rumbo de sus acciones. Nicol afirma la existencia de posibilidades humanas que se evidencian en cada elección, al igual que ocurre con la libertad. La decisión o elección ante la alternativa implicará el crecimiento o decrecimiento del ser cuya misión es autoconstruirse. Del hombre mismo emergen, pues, el bien y el mal, ya que de no ser así, lo que quedaría cuestionado de raíz, sería el carácter libre del hombre que es fundamentalmente erótico. La condición erótica del hombre, de la que habla Nicol, está evidentemente vinculada con la concepción platónica del eros, así como con la teoría que sobre el amor desarrolla Spinoza, pues para éste, como sabemos, el amor está íntimamente ligado a la alegría, por cuanto ella significa afirmación en el ser. Y es justamente este afán de afirmación, de enriquecimiento, de crecimiento, etc., lo que da cuenta de la

potencia erótica constitutiva del hombre, en el pensamiento de Nicol.

El carácter erótico que potencialmente nos constituye se explica a partir de nuestra condición de seres inacabados, carentes. Es esa carencia originaria la que nos impulsa a la búsqueda, a la acción que puede ir llenando el vacío ontológico en que consiste nuestro ser. Esa búsqueda o proyección tiene como guía a *Eros* que conoce de cerca la carencia por su propio origen mitológico, pues según afirma Platón:

> Siendo hijo, pues, de Poros y Penía, Eros se ha quedado con las siguientes características. En primer lugar, es siempre pobre, y lejos de ser delicado y bello, como cree la mayoría, es, más bien, duro y hábil, seco, descalzo y sin casa, duerme siempre en el suelo y descubierto, se acuesta a la intemperie en las puertas y al borde de los caminos, compañero siempre inseparable de la indigencia por tener la naturaleza de su madre. Pero, por otra parte, de acuerdo con la naturaleza de su padre, está al acecho de lo bello y de lo bueno; es valiente, audaz y activo, hábil cazador, siempre urdiendo alguna trama ...[49]

La naturaleza del hombre es, pues, semejante a la de *Eros*, en lo que se refiere a su condición de ser carente. Pero lo que *Eros* representa para el hombre es justamente el motor o la fuerza que le impulsa en su afán por completarse. Sin embargo, el que el ser del hombre sea esencialmente erótico, no se constituye en garantía de crecimiento constante. Del mismo modo que existen acciones que nos enriquecen, hay otras que representan una disminución de nuestro ser. Esto es así porque el hombre está abierto a lo posible, lo cual significa que cualquier alternativa cabe

[49] Banquete, 203 d.

para él. Ahora bien, cuando afirmamos que el hombre es también capaz del mal, no estamos diciendo que sea malo ya por naturaleza ni que, como Freud pretendía, sea una especie de bestia que no pierde ocasión para volcar sus instintos agresivos sobre sus semejantes. Dice Nicol que:

> Somos capaces del mal simplemente porque tenemos capacidad de ser, de ser esto o aquello, lo cual significa que no estamos determinados a ser de una manera definida, bien sea por la presión de unas influencias externas (las cuales existen, pero no determinan unívocamente), o por la necesidad ontológica de realizar una esencia uniforme, común e inalterable. Decir que el hombre es un ser que actúa no significa que se mueve y hace cosas, sino que su ser se va haciendo con este hacer, que el suyo no es un ser completo y de-finido: el hecho de proponerse fines es lo que revela a un mismo tiempo la finitud y lo indefinido de este ser. Pero como los fines no son seguros, la elección puede ser errónea, y en la posibilidad de que la acción fracase es donde radica el mal.[50]

Por tanto, crecer o decrecer, construir o destruir, amar u odiar, ser virtuoso o vicioso, son todas ellas posibilidades humanas. El bien y el mal están ambos potencialmente en la condición humana y será el uso de la libertad el que indique cuándo nos situamos en alguna de esas dimensiones. No debe, por tanto, asombrarnos el hecho de reconocernos como seres capaces de tender hacia aspectos negativos, porque no se trata simplemente de un problema de bajeza moral al que quisiéramos renunciar por no tener nada que ver con lo propiamente humano. Si no fuésemos seres libres (en los términos en que lo hemos abordado), sino seres absolutamente determinados ¿para qué ocuparse

[50] Nicol, E. op. cit. 133.

del problema del bien y del mal? Estos pierden sentido si no somos nosotros mismos quienes deciden ante las diversas alternativas. Pero si la elección que se haga en cualquiera de sus vías, depende justamente de un ser activo que está constantemente optando, entonces aparece inmediatamente la doble posibilidad: que aumente lo que soy, a través de mi elección, o bien que ésta signifique un deshacerme en mi ser.

El estado de apertura frente a lo posible, propio del hombre, implica, para Nicol una constitutiva cualidad ética de la condición humana. Esta condición ética se explica a partir de varios aspectos. En primer término, a la vida humana le es inherente un ethos porque la vida humana significa siempre búsqueda y ésta, a su vez, es despliegue de esfuerzo, dinamicidad, acción, ejercicio de la libertad. La condición ética del hombre se manifiesta también en las constantes opciones que tiene que efectuar a lo largo de su existencia, para así poder conquistar su propio ser. La tarea de conquista en que consiste la vida humana representa una tarea ética. Pero, además, ese afán por hacernos nuestro propio ser es una empresa cuyo motor fundamental es el *Eros*. Y justamente la presencia del elemento erótico vuelve a dar cuenta de nuestro carácter ético constitutivo.

La condición ética del hombre tiene su fundamento, finalmente, en el hecho de que él es libre de poder ser de una manera o de otra, es decir, libre de constituirse su propio *ethos*.

Siendo el hombre libre (por lo menos en cierto grado), es también responsable de sus aciertos y sus errores. No es posible eludir la responsabilidad de lo que somos o de lo que hacemos, esto es, no podemos dejar de asumir nuestro modo de ser.

Hay, pues, un carácter ético de la existencia humana, por cuanto es el propio hombre el que forma su destino.

Pero también porque su autoconstrucción implica necesariamente un pago en términos de responsabilidad.

> Los hombres arrebatan el destino a los dioses y se lo apropian para siempre. Prometeo sufrió castigo por su audacia: el homo faber se halla siempre envuelto en tribulaciones. Pero también es prometéico el rapto del destino; pues Prometeo significa "el que piensa antes", el que se adelanta al porvenir con su pensamiento. Lo que ha de pagar el previsor, al hacerse dueño de su propio destino, es la pena que se llama responsabilidad. Las tribulaciones de los hombres ya no se pueden achacar a los dioses.[51]

Un aspecto más sobre la naturaleza humana que ha ocupado grandes espacios en el pensamiento filosófico, es el que se refiere a la cuestión de si el hombre es un ser fundamentalmente individual o si, por el contrario, el hombre es, por naturaleza, un ser social. Una de las teorías que afirma de manera radical que el hombre es egoísta por naturaleza, es la de Thomas Hobbes.

Si bien es cierto que Hobbes, a través de su filosofía, se convierte en un fundamentador importantísimo de la filosofía política y del derecho, también es verdad que esos fundamentos no parten de lo que él considera que el hombre es en esencia, sino de un convencionalismo que adquiere distancias importantes con esa idea originaria de la naturaleza humana.

Para Hobbes es el ansia de poder lo que caracteriza al hombre en su estado natural, por lo cual en ese estado lo que reina es una guerra de todos contra todos. En función de esa sed insaciable de satisfacer sus propios deseos, el hombre se convierte en un lobo para el propio hombre. La diferencia entre los hombres obedece a causas que son

[51] Nicol, E. *Crítica de la Razón Simbólica,* FCE. México, 1982. p. 143.

inherentes a su propia naturaleza como el afán de competencia, la desconfianza, etc. Esta clase de pasiones imposibilita una vida comunitaria en relativa paz, por lo cual los mismos hombres llegarán a un acuerdo para que pueda garantizarse cierta seguridad social, superándose el estado de guerra que necesariamente prevalece entre los hombres bajo condiciones naturales. Se origina de esta manera el Leviatán u órgano estatal cuya función es la preservación de la paz social, a través de la atemorización de los súbditos. El hombre necesita, pues, de un freno, de un elemento externo que le infunda temor, para así poder dominar los impulsos que por naturaleza le constituyen. Bajo la concepción de Hobbes, el hombre aparece como ser antisocial, individualista; aquí cada hombre representa un enemigo para otro hombre, por lo cual es imposible concebir la existencia de una sociedad, por pequeña que esta fuera.

Esta idea del hombre como ser fundamentalmente egoísta, podemos encontrarla también en la teoría psicoanalítica de Freud. Al igual que Hobbes, Freud sustentará la tesis de que el hombre es el lobo del hombre, por lo que ni los cambios de sistemas sociales pueden representar una solución al egoísmo propio de la condición humana. Las dosis de agresividad que nos son inherentes así como los impulsos destructivos que también nos constituyen reclaman necesariamente la existencia de instrumentos represores que les pongan límites, garantizando de ese modo una convivencia deseable. Pero la consecuencia inevitable de la presencia de esos órganos de control es que la vida cultural se experimente siempre con desasosiego, esto es, que exista un malestar en la cultura, por cuanto ésta va contra la natura.

Las concepciones pesimistas de Hobbes y de Freud acerca del ser del hombre, estarán sustentando la idea, igualmente pesimista, de una moralidad negativa. Además,

en ambos casos se nota una ausencia de una visión histórica, pues parecería que se nos habla de una naturaleza humana inmutable, dada de una vez y para siempre que, por ser tal, determina necesariamente lo que ha de ser la existencia del hombre. Pero si la vida humana es el producto de la necesidad, llegamos al punto en que la libertad —y con ella la ética— queda comprometida.

En contraposición a las teorías que abordan el problema del hombre destacando aspectos individualistas, existen concepciones que tienden a definir al hombre como un ser eminentemente social, como un ser cuya existencia solamente cobra sentido por la presencia del "otro" o de los "otros". Sin embargo, tampoco esta otra vía ofrece soluciones en torno a la cuestión de la naturaleza humana, puesto que está anulando una parte fundamental constitutiva del hombre que es su propia individualidad, del mismo modo que las concepciones individualistas implican una cancelación (o una tendencia a cancelar) otra parte igualmente importante por ser inherente a la condición humana: su ser comunitario.

Por tanto, es necesario rescatar nuevamente la dialéctica en este punto. El ser del hombre no es más individual que social, como tampoco su ser comunitario tiene porqué sacrificar su individualidad. El asunto radica en que el hombre es ambas cosas a la vez.

En cuanto a la comprensión del carácter individual que nos es propio, parecería no haber grandes problemas, puesto que se trata de un dato al que podemos tener acceso de manera inmediata. La constatación de la existencia de nuestro yo es algo de lo que difícilmente podemos dudar; siguiendo a Descartes y a Sartre en este aspecto, diríamos que si de algo podemos tener certeza en este mundo es de nuestra propia subjetividad. Existe una conciencia individual que nos constituye y a la cual se le revelarán muchos

otros datos de la propia subjetividad como las emociones, voliciones, etc.

Hay, además, otro aspecto importante que da cuenta de la individualidad del hombre: su carácter, esto es, el modo de ser de cada hombre en particular, pues, como Nicol nos explica, si bien existen muchos hombres generosos, no existen dos maneras idénticas de ser generoso. Mi generosidad lleva un sello único, como lleva también la generosidad de Pedro. Ese sello único está dado justamente por el carácter de cada individuo.

Ahora bien, hablar del hombre como ser comunitario es un problema que frecuentemente encuentra su fundamento en aspectos de orden cultural, agregados a lo que es propiamente la naturaleza humana. En este sentido, el carácter social del hombre se estaría considerando como algo extrínseco a la condición humana, en tanto que obedecería, por ejemplo, a conveniencias en la organización para el trabajo, o bien, a otro tipo de circunstancias contingentes. Sin embargo, la explicación acerca del ser social del hombre va más allá de aspectos meramente sociológicos, económicos o psíquicos, Cuando afirmamos que el ser comunitario es inherente al hombre, nos estamos refiriendo a que ontológicamente podemos hallar fundamentos que den razón de la necesidad humana de existir en comunión, en comunicación (con los otros).

Cuando Eduardo Nicol aborda el problema de la comunicación interhumana en su *Metafísica de la Expresión*, alude al mito expuesto por Aristófanes, en el Simposio platónico, según el cual la naturaleza humana es en sí misma insuficiente, a causa de la partición de que fue objeto por parte de los dioses. Esa división o separación que sufrió la humana naturaleza, dio lugar a lo que sería su condición propia: una condición de mengua ontológica. Y es precisamente en esta idea de mengua ontológica en la

que se fundamentará la tesis de la necesidad de vincularse con el otro, inherente al hombre.

Siguiendo con el mito platónico, si la naturaleza humana no hubiera sufrido el castigo de los dioses y hubiera permanecido tal cual era originariamente, entonces resultaría difícil dar cuenta de ese afán de encontrarnos con el otro, ya que nuestra condición sería autosuficiente; seríamos seres completos, íntegros, plenos de ser. Sin embargo, esto sólo tuvo lugar en una narración mitológica, pues verdaderamente lo que nos define es la limitación. Pero esta insuficiencia constitutiva no es sólo negatividad que se agote en sí misma, sino que, contrariamente, la mengua implica el movimiento hacia lo positivo, es decir, hacia la búsqueda de aquello que nos complemente. Y precisamente lo que puede representar ese complemento de una manera más próxima es el otro, el que es afín a mí mismo. De esta manera tenemos que cada hombre, considerado singularmente, no es más que un ser fragmentado que ha de permanecer en un estado de búsqueda tendiente al hallazgo de la otra parte, de la que ha menester para poder ser de manera más plena. Por tanto, yo necesito al otro exactamente en la misma medida en que ese otro requiere de mi. La mengua ontológica genera, entonces, el afán o la necesidad de vinculación, de comunión. Este impulso hacia la unión con otro es también una clara manifestación del carácter erótico de la naturaleza humana, al que ya antes nos hemos referido.

Mi individualidad radica, entonces, en esa parte que soy, es decir, en ese ser al que le es inherente la condición de mengua, a la cual no puedo renunciar. Pero mi ser no se agota allí, sino que comprende también al otro que, sin ser yo mismo, es parte constitutiva de mi ser, desde el momento en que lo necesito, lo busco y *comulgo* con él. Este último es un punto fundamental, pues podría pensarse en

la necesidad del otro en términos de un medio del que me puedo valer para lograr un fin, pero sin acceder a constituirme yo mismo en el medio que le procure igual fin al otro. En otras palabras, puede darse el caso de que la relación con el otro sea concebida con base en la violencia, como ocurriría con la relación entre el amo y el esclavo o con el sujeto que hace de sus semejantes objetos, para poder relacionarse con ellos. Sin embargo, en estos casos ya no se trataría de una auténtica comunicación interhumana que es la que ontológicamente nos define, en función de lo que hemos explicado.

Reconocer en el otro la mitad de la que estoy falto, significa ver al otro justamente como un ser semejante a mí, es decir, como un ser dueño de su propia subjetividad, aunque igualmente carente que yo. Este reconocimiento de afinidades es, entonces, la condición de posibilidad de la comunicación, pues de otra manera se corre el riesgo de desembocar en un solipsismo. Sin embargo, es importante insistir en la forma de afinidad que un hombre busca y reconoce en otro, ya que no se trata de una identidad absoluta de la que puedo apropiarme. El otro es, en efecto, complemento de mi ser porque es mi semejante; pero esta semejanza es, a la vez, diferencia. No me confundo con el otro, pues ello significaría una ausencia total de distancia entre ambos, cosa que es imposible. Lo que ocurre es que la comunicación interhumana representa un anhelo de fusión, pero ésta no puede darse de manera cabal. Se establecen vínculos, se dan lazos a través de la comunicación, pero la reintegración plena jamás se consigue.

> El otro es siempre otro yo, es ser propio; pero, a la vez, es otro, ajeno a mi propia individualidad. La diferencia entre los hombres comunicantes, dice Nicol, "puede cualificarse como una mismidad

> en la alteridad, o una alteridad en la mismidad esencial".[52]

Estamos, pues, nuevamente frente a un aspecto doble de la naturaleza del hombre: su ser individual y su ser comunitario. Como hemos visto, se trata de dos aspectos diferenciables pero no excluyentes; lo individual y lo comunitario existen en interacción constante, es decir, se relacionan dialécticamente. El hombre es con los otros, mas no es los otros, es decir, no se diluye en esos otros, como tampoco se agota su ser en la existencia solitaria. Al reconocerse en el otro, el hombre no se enajena, sino que se mantiene sí mismo; podríamos decir que sale y se abre (al ir hacia el otro) pero, al mismo tiempo, se queda, permanece en su propio ser. Dicho de otra manera, es egoísta y es altruista a la vez, pues, como sostiene Fernando Savater, "El reconocimiento en el otro nace de un egoísmo plenamente lúcido y consecuente."

Lo que el hombre es y sus diversas posibilidades existenciales se inscriben en un marco histórico-social, lo cual imprime un rasgo peculiar a la ontología nicoliana. Para este autor el reconocimiento del carácter histórico del hombre es parte fundamental para la comprensión de su ser. La vida humana se forja en lo que Nicol llama situaciones vitales, complejamente conformadas por el azar, el destino y el carácter. Ninguno de estos elementos se constituye en causa o efecto del otro, como veíamos, sino que se implican dialécticamente. Pues bien, esta dialéctica de la vida humana se da en el marco de la temporalidad, lo cual significa que el hombre es un ser histórico.

El aspecto de la historicidad o temporalidad del hombre ha de entenderse, en primer término, en el sentido

[52] González, Juliana. *La Metafísica Dialéctica de Eduardo Nicol,* UNAM. México 1981. p. 254.

de superar las concepciones que afirman la existencia de una naturaleza humana inmutable, eterna, dada desde un principio. A diferencia de este tipo de teorías, Nicol habla de la vida humana como de la única que requiere de un proceso dinámico (libre) para poder conquistar su propio ser. Evidentemente el ejercicio de la libertad se realiza de manera espacio-temporal.

> El hombre forma su mundo formándose a sí mismo. La formalidad de hombre y mundo es correlativa y dinámica. Historia es el nombre que damos a ese proceso de una novedad ininterrumpida: hombre y mundo co-operando en integración formal.[53]

Hablar del carácter histórico del ser del hombre puede dar lugar, sin embargo, a pensar que se trata de un relativismo puro, pues si todo es un constante devenir, entonces no habría nada que nos permitiera encontrar rasgos (ontológicamente) afines entre unos hombres y otros. Pero es importante señalar que, aún en este aspecto, existe una dialéctica entre el ser histórico del hombre y su propia permanencia. Del hombre podemos afirmar lo mismo que sostenía Heráclito con respecto al fuego: "cambiando, reposa", es decir, que existen aspectos de la condición humana que permanecen, en función de los cuales podemos proponer una ontología, pero, al mismo tiempo, se da un dinamismo que posibilita justamente la comprensión de lo que el hombre es en los diversos momentos del proceso histórico. Este no es ruptura, sino continuidad, por ello, aunque los cambios se den, se da también la permanencia.

A la pregunta por el ser del hombre, Nicol responde mediante el desarrollo de una ontología fenomenológica y dialéctica. En su permanente diálogo con la tradición filosófica, el autor percibe que se ha generado un estado de

[53] Nicol, Eduardo. *La Agonía de Proteo,* UNAM. México, 1981. p. 6.

confusión en lo que se refiere a la tarea filosófica de la búsqueda de principios o fundamentos. La metafísica se define esencialmente como ciencia de los principios, empero el abusivo uso de la palabra metafísica así como su propia tradición histórica, la han ubicado en el nivel de lo desacreditado. Hablar de metafísica, nos dice Nicol, se ha vuelto motivo de recelo y renuencia, ya que para los mismos científicos, la metafísica no es sino aquello que se propone más allá de los límites de la propia tarea científica.

Frente a la crisis de la metafísica, Nicol insiste en recuperarla como ciencia del Ser y el Conocer, a partir justamente de una reconsideración de los fundamentos, a partir de un volver a pensar acerca de los principios de la realidad y de aprehenderlos fenomenológicamente.

Las teorías metafísicas de la tradición conciben el fundamento de lo real como algo que "subyace a" o que se halla "más allá de", es decir, que para llegar a lo que verdaderamente es, se hace necesario proceder a un desocultamiento del ser, se hace necesario rebasar el ámbito de la experiencia, porque para la tradición metafísica la experiencia es siempre objeto de desconfianza.

En su afán renovador de la metafísica, Nicol propone volver a la experiencia, fijar la mirada en lo evidente que es justamente el Ser. Abordar el Ser fenomenológicamente no es para Nicol partir de un supuesto, sino de la exhibición o mostración de algo que está ahí. Pero, además, eso que está ahí no lo está sólo para mí, sino que su aprehensión implica una relación triangular: sujeto-objeto-sujeto. El reconocimiento de la presencia del Ser se da mediante una operación del *logos* que es siempre dialógica.

> La *apodeixis* no es una experiencia singular, no es el mero hecho de una presencia ante un sujeto pasivo (aunque éste contenga suficiente evidencia en

> sí mismo, para todo propósito), sino que es el acto de una presentación por un sujeto a otro. Y esta presentación es un acto del *logos*: es una operación simbólica, dialógica.[54]

Para el desarrollo de la nueva ontología no basta, sin embargo, recurrir al método fenomenológico, sino que es también fundamental que la organización del *logos* se de según una forma dialéctica, ya que como Nicol ve, sólo a partir de la dialéctica se puede dar razón del ser cambiante. Se trata en este orden de ideas de una recuperación de la ontología heracliteana que da cuenta del *logos* (universal y particular) como un ordenamiento que fluye y en el cual la presencia de los contrarios está siempre presente, implicando guerra y armonía simultáneamente.

> Siempre la dialéctica versa de alguna manera sobre el *logos*; pero nunca ha sido, ni puede ser, un puro sistema de lógica formal. Este es un *logos* que concierne al ser. En segundo lugar, la dialéctica concierne al ser en tanto que ser cambiante. La razón trata de dar razón del ser del cambio, porque este ser es problema, en el doble significado etimológico de la palabra: es lo que está puesto delante, y representa un obstáculo que debe superarse. La superación consiste en aceptar con el *logos* la contradicción inherente al cambio.[55]

En su *Metafísica de la Expresión*, encontramos expuestas con rigor las premisas de las que parte el autor en su reflexión sobre el hombre.

El primer aspecto que destaca Nicol, en contraste con la tradición metafísica, es que el ser del hombre no está oculto, sino a la vista. No es necesario proceder a un desocultamiento del ser del hombre, ya que éste se hace

[54] Nicol, Eduardo. *Ideas de Vario Linaje,* UNAM. México, 1990. p. 31.
[55] Ibidem, p. 106.

presente en la presencia misma del ser humano. Con su sola presencia el hombre expresa y en ello radica su ser. La expresión es lo constitutivo del hombre y ello representa un dato fenoménico.

Hablar del ser del hombre en términos diferentes es, según ve Nicol, confundir las diversas modalidades de la expresión con la expresión misma que representa en todo caso lo fundamental. En relación a tales confusiones y a manera de ejemplo, nos dice Nicol, que el hecho de que el hombre se encuentre angustiado no conduce necesariamente a concluir que la angustia sea lo verdaderamente distintivo en el hombre. Efectivamente hay hombres angustiados y nosotros mismos podemos estar en esa situación, sin embargo, lo que la angustia revela es tan sólo una modalidad en que nos expresamos. Al ser del hombre accedemos, pues, fenomenológicamente. La ontología nicoliana, además, tiene como soporte una comprensión dialéctica de la realidad, a partir de la cual obtenemos una gran riqueza en lo que a la comprensión de lo humano se refiere. El hombre es el ser que expresa y su expresión es dinámica, fluye, deviene en situaciones vitales donde los aspectos contrarios (libertad-necesidad, individuo-comunidad, razón-pasión, etc.) no se excluyen, sino que se implican dialécticamente: la expresión misma no constituye una esencia paralizante, sino el ser del hombre que se transforma y permanece a la vez.

Como lo distintivo del hombre, la expresión es una y diversa a la vez. Es decir, que ontológicamente la expresión nos constituye a todos los seres humanos y, por ello, ante la sola presencia reconocemos al otro como semejante, lo cual no significa que lo conocemos a fondo. La diversidad de la expresión se presenta en el plano óntico o existencial; y será a través de lo que cada individuo expre-

sa de manera situacional, que podemos comprender quién es, de quién se trata, pues como Nicol afirma:

> El hombre se expresa a sí mismo con su mera presencia, lo cual significa que, con cualquier cosa que haga o diga, se presenta a sí mismo. Ningún otro ser puede hacerse presente de este modo, ninguno existe en esta forma de ser que implica y requiere el ofrecimiento y la entrega. Porque éstas son, efectivamente, formas de ser constitutivas y no sólo modalidades del comportamiento. El comportamiento deliberado puede expresar la entrega o la difidencia; puede el hombre mostrarse abierto o receloso, puede darse o rehusarse, evadirse, retraerse. Pero, inclusive en los modos existencialmente negativos, la presencia es ontológicamente positiva siempre y reveladora...[56]

La expresión es comunicante, empero expresar no es exclusivamente hablar, el hombre se expresa, además de con su presencia, con sus gestos, con sus ademanes, con lo que dice, hace y produce o crea. La risa, el llanto, la poesía, la ciencia, el arte y la filosofía son todas ellas modalidades del ser del hombre: la expresión.

El hombre en sus situaciones vitales elige y decide, lo cual significa que expresa a través de sus actos. Pero lo que no puede eludir es su ser expresivo constitutivo. No hay hombre que no exprese, esto es una verdad inalterable de la cual podemos partir en la tarea de comprensión del ser humano. Las interpretaciones en torno a la singularidad de los sujetos son variadas, porque variadas son las modalidades existenciales y las formas de comunicación. El carácter dialógico de la expresión es, para Nicol, fundamental. El hombre aparece como tal a otro hombre, entablando un diálogo, una intercomunicación. Se trata, co-

[56] Nicol, E. *Metafísica de la Expresión,* FCE. México, 1957. p. 349.

mo nos hizo ver Platón, del constitutivo carácter simbólico del hombre, que estando escindido, busca su complemento, su reintegración.

> El yo es el símbolo del tú, o sea la otra mitad del tú que le permite al yo reconocerse a sí mismo en él, cuando los dos se reúnen en la copresencia dialógica. El mero estar frente a frente un hombre y otro hombre es ya un diálogo, antes de que se inicie el diálogo propiamente dicho, antes de que ninguno de ellos comience a utilizar, para expresarse, los recursos de un determinado sistema simbólico común.[57]

El desarrollo teórico que presenta Nicol en torno al ser del hombre, nos ofrece horizontes ricos e iluminadores para una mejor comprensión de lo que como humanos somos. Pero dentro de la vasta gama de planteamientos acerca del fenómeno humano, destaca, de manera significativa, el que nos habla de la comunicación intersubjetiva. El hombre busca al hombre, el hombre necesita al hombre, el hombre dialoga con el hombre, el hombre es, pues, complemento del hombre. Tal es nuestro ser constitutivo, nuestra estructura original, aún cuando en el plano óntico (existencial) la multiplicidad de las expresiones humanas quede evidenciada e, inclusive, podamos constatar allí, en ocasiones, la preeminencia de expresiones violentas. El humanismo de la filosofía nicoliana se hace patente a lo largo de toda su obra. La filosofía nicoliana comunica un mensaje de aliento, pues revela a cada paso una fe en la humana condición. La recuperación del humanismo es tarea urgente en este fin de milenio, en el que la veloz carrera de la tecnología nos arrastra cada vez más a una descualificación de lo humano. Pero también en su momento, Eduardo Nicol vio con claridad que los ambientes socio-culturales

[57] Ibidem, pp. 349-50.

sumían al hombre en una gran desesperanza. Desde luego, la producción filosófica no podía quedar al margen de los acontecimientos y a la pregunta por el ser del hombre se responde entonces con el absurdo, con la desesperación, con la angustia, etc. Es frente a este panorama filosófico desalentador para el propio hombre, que emerge la filosofía nicoliana para comunicarle al hombre que no todo está perdido, que es posible nacer de nuevo y que en ello hay alegría y, sobre todo, vocación humana.

Las reflexiones de Nicol en torno al hombre implican siempre un diálogo con otros pensadores, sean antiguos o modernos. En ese intercambio de ideas, Nicol encuentra aciertos y desaciertos, por eso toma parte de la tradición pero, a la vez, innova. Resulta de especial interés tener presente que una de las escuelas filosóficas con la que establece un diálogo más inmediato es la existencialista. Como he dicho antes, a través de su pensamiento, Nicol evidencia una preocupación humanista, pues concibe al hombre hermanado ontológicamente con el hombre. Por ello en su obra *Historicismo y Existencialismo*, analiza los postulados más importantes de estas dos filosofías de manera cuidadosa y crítica. Tal análisis nos revela, entre otras cosas, que el existencialismo no es un humanismo, como se pretende, pues aun ocupándose del hombre, no hay en dichas teorías aspectos que nutran o alienten al hombre, impulsándolo, dándole fuerza, es decir, Nicol no ve que haya amor por el hombre en el trabajo teórico de la mayoría de los existencialistas. Refiriéndose, por ejemplo, a Kierkegaard, nos dice:

> No hay paz, ni salud, ni amor, verdaderos en ninguna situación que Kierkegaard describa, como no los hubo en su vida misma. Que sus análisis sean lúcidos no impide que comuniquen algo de la at-

> mósfera morbosa en que fueron pensados. La culpa pesa más que el gozo de nacer de nuevo.[58]

Por otra parte, al examinar críticamente la ontología heideggeriana propone que:

> La verdadera autenticidad consiste en acrecentar la existencia aceptando la muerte, teniéndola presente, pero bregando con ella en el presente, venciéndola en cada momento. Cada acto de vida es una victoria contra la muerte.[59]

Hay, pues, en el trabajo filosófico de Nicol una preocupación por el hombre y una invitación a recuperar el humanismo en un sentido más auténtico, pues se trata de resaltar la fuerza humana por excelencia. Frente a la soledad, la comunicación; frente a la angustia y desesperación, la alegría y el amor. La posibilidad de que el hombre recupere al hombre se asienta en su propio ser y no hay por qué posponerla para un tiempo mejor, ni que trasladarla a mejores mundos.

El humanismo de Nicol pertenece a la inmanencia y con él nos abre enormes horizontes para la fundamentación de una ética que de cuenta del complejo fenómeno moral y que, asimismo propicie la superación de una ya larga crisis de valores. Etica que cabe intentar, según nos sugiere el autor:

> No como una teoría de las normas y los fines concretos de la acción, pues todos los fines y las normas son históricos, sino como teoría del acto en sí, por el cual se acrecienta —ó se reduce— el ser del hombre; teoría que ha de fundarse ontológicamente

[58] Nicol, E. *Historicismo y Existencialismo,* FCE. México, 1989. p. 196.
[59] Ibidem, p. 415.

> en la esperanza, la fe y la caridad, como existenciales organizados en torno a la temporalidad del ser.[60]

En la concepción nicoliana, el hombre es reconocido como un ser que se transforma, que va sufriendo mutaciones. Por ello nos dice Nicol que el hombre es protéico. Ser hombre es crear y exhibir diversas formas, es decir, que las posibilidades humanas son múltiples y al tornarlas acto, el hombre puede ganarse o perderse.

La renovación de que es capaz el hombre se funda en dos aspectos: por una parte el carácter histórico del hombre permite que éste exhiba una constante renovación, pero renovarse no significa necesariamente cancelar lo viejo, sino recrear sobre la base del pasado. La tradición no puede cancelarse de manera absoluta, sin embargo, y aquí está el segundo aspecto, el carácter creador del hombre tampoco es susceptible de someterse a la parálisis, aún cuando el desarrollo de las máquinas en la actualidad, muestre una tendencia humana hacia la automatización. Este es un aspecto que preocupa a Eduardo Nicol, según nos revela en *La Agonía de Proteo*. ¿Por qué el hombre (Proteo) aparece agonizante en los tiempos que corren actualmente? Desde la óptica de Nicol, la agonía del hombre radica en el debilitamiento de su interioridad, en el hecho de permitir que se agote cada vez más la fuerza vital, que es también la fuerza moral del hombre mismo. No se trata, para el autor, de hacerle la guerra a las máquinas que nos invaden cada día más, ya que la existencia de todas ellas está justificada por una situación de necesidad. Lo verdaderamente grave es que en medio del avance del mundo tecnológico, permitamos que nuestras conciencias desfallezcan.

[60] Ibidem, p. 417.

> Proteo se nos muere por una especie de mecanización interna, de la cual él mismo no puede ser consciente, porque desfalleció el órgano adecuado, que es justamente la conciencia; la que se llamó conciencia moral o retributiva. Mejor se diría que la mecanización no es inconsciente: ella es la inconsciencia misma. La fuerza vital se reduce a factores casi cuantificables, como la fuerza militar. Cuando se produce esta militarización espontánea de la convivencia, el resultado es una mecanización existencial, más grave que la externa.[61]

¿De qué depende, entonces, la posibilidad de que el ser protéico no muera?, ¿cómo revivir al hombre? Tal tarea depende de la recuperación del humanismo o, para decirlo con otras palabras, es necesario rescatar al hombre del estado de enajenación en que se encuentra. No olvidemos que para Nicol el hombre tiene la alternativa de perderse o ganarse y, más aún, que el hombre puede ganarse justamente cuando se ha perdido. La vida humana no es obra absoluta de la necesidad, frente a ésta se da el despliegue del carácter libre del hombre. Nos hacemos, afirma Nicol, con los materiales que nos dio el destino y entre esos materiales están de manera significativa el *logos* y el *eros*. Pensar, hablar, dialogar, crear y vincularse con los otros son todas ellas posibilidades inherentes a la condición humana. El hombre se hace en la acción y ese hacerse revela un ejercicio de la eticidad, un modo de ser que sólo atañe al hombre y que constituye su fuerza y su disposición vital.

El *logos* y el *eros* son dos de los rasgos más significativos del hombre. En el ámbito de las creaciones humanas, *logos* y *eros* evidencian su presencia como nos mues-

[61] Nicol, Eduardo. *La Agonía de Proteo,* p. 104.

tra Nicol en su obra *Formas de Hablar Sublimes: Poesía y Filosofía.*

Resulta particularmente interesante en este texto, la propuesta nicoliana acerca del filósofo como un cartógrafo de la poesía. Poesía y filosofía son desde luego dos obras humanas que tienen cada una su peculiar naturaleza. La primera, nos dice Nicol, busca la belleza, mientras que la segunda pretende la verdad. Pero ambas son producto de *eros,* siempre disposición creativa y edificante.

Desde la perspectiva nicoliana, que poesía y filosofía tengan cada una su autonomía, no implica que entre ellas exista un divorcio absoluto, como algunos pretenden. Entre ellas hay vasos comunicantes y su principal vínculo radica en que se trata de dos vocaciones libres de la palabra. Tanto el poeta como el filósofo nos hablan de la misma realidad, sólo que a uno se le permite jugar con ella y hasta tornarla ficción, mientras que el otro tiene que dar razón de esa realidad. Empero para Nicol:

> ...en esos peculiares territorios que son las creaciones humanas, sólo la filosofía tiene derecho de entrada en el país vecino. No es posible atravesar la frontera en cualquier sentido, sino sólo desde la filosofía hacia la poesía. La primera ya sabe lo que es, y la segunda no necesita saberlo. El filósofo es quien interpone la *y* entre las dos. Digamos que el cartógrafo de la poesía es la filosofía.[62]

La vecindad que Nicol reconoce entre estas dos formas de creación humana propicia un enriquecimiento en lo que concierne a la comprensión del fenómeno humano, pues aunque la poesía no da razón de lo que es el hombre,

[62] Nicol, Eduardo. *Formas de hablar sublimes: poesía y filosofía,* UNAM. México, 1990. p. 100.

sí nos muestra experiencias humanas en torno a las cuales podemos hacer un ejercicio de reflexión filosófica.

Así descubrimos que la ontología nicoliana no es ajena, por ejemplo, a la forma en que los poetas trágicos nos presentan la naturaleza humana. En las tragedias griegas creo ver que subyace en todo momento una visión dialéctica de la realidad en general y, de manera especial, una visión dialéctica de la realidad humana. La percepción de aspectos contrastantes y hasta opuestos, así como de la interacción que entre ellos se da, estaba muy presente en la forma como representaban la realidad los tres grandes trágicos de la antigüedad. La representación de las situaciones particular y social se nos presenta, con marcada frecuencia, a partir de la presencia de elementos contrarios. Así, por ejemplo, en diversos dramas se alude a la dualidad femenino-masculino, mortales-dioses, belleza-fealdad, individuo-comunidad, razón-pasión, amor-odio, vida-muerte, luz-oscuridad, alma-cuerpo, etc. La presentación reiterada de estas dualidades simbólicas en las obras trágicas, nos conduce a captar el reino de lo humano como algo complejo, pero no será en el ámbito poético donde podamos hallar un intento de respuesta a tal complejidad. Esa tarea le corresponde a la filosofía y yo he encontrado en el pensamiento de Eduardo Nicol una respuesta interesante que no sólo comprende fundamentos sólidos, sino que implica una llamada para volver al humanismo. En este sentido, la obra nicoliana evidencia que el *logos* y el *eros* fueron ingredientes constantes en la vocación humana de su autor.

Para concluir estas breves reflexiones en torno al humanismo en la filosofía nicoliana, me parece fundamental llamar la atención acerca de la necesidad y de la urgencia de incorporar los planteamientos de nuestro autor a la discusión filosófica más actual, pues me parece que ninguna visión posmoderna que comprendiese la refundamen-

tación de la metafísica realizada por Eduardo Nicol, seguiría insistiendo en la muerte o superación radicales de toda teoría metafísica, pues como afirma Juliana González:

> La diferencia crucial entre fin o nuevo comienzo de la metafísica, entre sofística y dialéctica, estriba en que el ser se disuelva como "mera apariencia", o que, eliminándose al fin todo dualismo en la apariencia —y en el devenir— se reconozca plenamente el ser.
> La metafísica contemporánea puede, en efecto, reencontrarse desde la situación del presente, con esa vía trunca, coartada, de las primitivas intuiciones milesias y heracliteanas.[63]

Por otra parte, en el terreno de la reflexión actual sobre el fenómeno moral, se destaca una y otra vez el aspecto del diálogo no sólo entre individuos, sino entre naciones y culturas. En este orden de ideas resultaría verdaderamente significativo y enriquecedor incorporar a dichas propuestas la perspectiva filosófica de Eduardo Nicol, pues a través de ella se posibilitaría la recuperación de un auténtico humanismo, frente a lo que pudieran ser planteamientos justificadores de una ideología totalizadora, disfrazados de humanistas.

[63] González, Juliana. *¿Posmetafísica y posmodernidad?* en *El héroe en el alma. Tres ensayos sobre Nietzsche*, UNAM. México, 1996. pp. 77-78.

EL CARÁCTER SIMBÓLICO DEL HOMBRE

Desde hace tiempo, me pregunto por qué necesito oír las palabras. La gente ya no se habla.

Antonioni.

Dentro de los múltiples temas que Eduardo Nicol aborda a lo largo de su obra, resulta cardinal la manera cómo este autor aborda el problema de la comunicación intersubjetiva, por lo cual considero que éste merece ser examinado por separado y de manera más puntual. En su Metafísica de la Expresión, el autor nos hace ver quién es el ser que expresa, por qué pensar es hacerlo por medio de palabras, por qué nuestro ser es dialógico, etc.

En su obra más destacada, arriba citada, Nicol distingue tres aspectos fundamentales en torno al tema de la expresión. En primer término, nos presenta fenomenológicamente al ser que expresa, he aquí al hombre: el carácter constitutivo de este ser que somos cada uno de nosotros es la expresión. En otro apartado de la obra, encontramos un análisis profundo de la existencia humana como principio vocacional y de sentido. Y, en un tercer momento del estudio se ocupa del modo como expresa el hombre, tema que genera el desarrollo de una teoría de las formas simbólicas y sus relaciones. Veamos con cierto detenimiento los tres aspectos enunciados. Cuando Eduardo Nicol aborda el problema de la comunicación interhumana, alude al mito expuesto por Aristófanes, en el Simposio platónico, según el cual la naturaleza humana es en sí misma insuficiente, a

causa de la escisión de que fue objeto por parte de los dioses. Esa separación que sufrió la humana naturaleza, dio lugar a lo que sería su condición propia: una condición de mengua ontológica. Y es precisamente en esta idea de mengua ontológica en la que se fundamentará la tesis de la necesidad de vincularse con el otro, inherente al hombre.

Siguiendo con el mito platónico, si la naturaleza humana no hubiera sufrido el castigo de los dioses y hubiera permanecido tal cual era originariamente, entonces resultaría difícil dar cuenta de ese afán de encontrarnos con el otro, ya que nuestra condición sería autosuficiente; seríamos seres completos, íntegros, plenos de ser. Sin embargo, esto sólo tuvo lugar en una narración mitológica, pues verdaderamente lo que nos define es la limitación. Pero esta insuficiencia constitutiva no es sólo negatividad que se agote en sí misma, sino que, contrariamente, la mengua implica el movimiento hacia lo positivo, es decir, hacia la búsqueda de aquello que nos complemente. Y precisamente lo que puede representar ese complemento de una manera más próxima es el otro, el que es afín a mí mismo. De esta manera tenemos que cada hombre, considerado singularmente, no es más que un ser fragmentado que ha de permanecer en un estado de búsqueda tendiente al hallazgo de la otra parte, de la que ha menester para poder ser de manera más plena. Por tanto, yo necesito al otro exactamente en la misma medida en que ese otro requiere de mi. La mengua ontológica genera, entonces, el afán o la necesidad de vinculación, de comunión. Este impulso hacia la unión con otro es también una clara manifestación del carácter erótico de la naturaleza humana.

Mi individualidad radica, entonces, en esa parte que soy, es decir, en ese ser al que le es inherente la condición de mengua, a la cual no puedo renunciar. Pero mi ser no se agota allí, sino que comprende también al otro que, sin ser

yo mismo, es parte constitutiva de mi ser, desde el momento en que lo necesito, lo busco y *comulgo* con él. Este último es un punto fundamental, pues podría pensarse en la necesidad del otro en términos de un medio del que me puedo valer para lograr un fin, pero sin acceder a constituirme yo mismo en el medio que le procure igual fin al otro. En otras palabras, puede darse el caso de que la relación con el otro sea concebida con base en la violencia, como ocurriría con la relación entre el amo y el esclavo o con el sujeto que hace de sus semejantes objetos, para poder relacionarse con ellos. Sin embargo, en estos casos ya no se trataría de una auténtica comunicación interhumana que es la que ontológicamente nos define, en función de lo que hemos explicado.

Reconocer en el otro la mitad de la que estoy falto, significa ver al otro justamente como un ser semejante a mí, es decir, como un ser dueño de su propia subjetividad, aunque igualmente carente que yo. Este reconocimiento de afinidades es, entonces, la condición de posibilidad de la comunicación, pues de otra manera se corre el riesgo de desembocar en un solipsismo. Sin embargo, es importante insistir en la forma de afinidad que un hombre busca y reconoce en otro, ya que no se trata de una identidad absoluta de la que puedo apropiarme. El otro es, en efecto, complemento de mi ser porque es mi semejante; pero esta semejanza es, a la vez, diferencia. No me confundo con el otro, pues ello significaría una ausencia total de distancia entre ambos, cosa que es imposible. Lo que ocurre es que la comunicación interhumana representa un anhelo de fusión, pero ésta no puede darse de manera cabal. Se establecen vínculos, se dan lazos a través de la comunicación, pero la reintegración plena jamás se consigue.

> El otro es siempre otro yo, es ser propio; pero, a la vez, es otro, ajeno a mi propia individualidad. La

> diferencia entre los hombres comunicantes, dice Nicol, "puede cualificarse como una mismidad en la alteridad, o una alteridad en la mismidad esencial".[64]

Estamos, pues, frente a un aspecto doble de la naturaleza del hombre: su ser individual y su ser comunitario. Como hemos visto, se trata de dos aspectos diferenciables pero no excluyentes; lo individual y lo comunitario existen en interacción constante, es decir, se relacionan dialécticamente. El hombre es con los otros, mas no es los otros, es decir, no se diluye en esos otros, como tampoco se agota su ser en la existencia solitaria. Al reconocerse en el otro, el hombre no se enajena, sino que se mantiene sí mismo; podríamos decir que sale y se abre (al ir hacia el otro) pero, al mismo tiempo, se queda, permanece en su propio ser.

A la pregunta por el ser del hombre, Nicol responde mediante el desarrollo de una ontología fenomenológica y dialéctica. En su permanente diálogo con la tradición filosófica, el autor percibe que se ha generado un estado de confusión en lo que se refiere a la tarea filosófica de la búsqueda de principios o fundamentos. La metafísica se define esencialmente como ciencia de los principios, empero el abusivo uso de la palabra metafísica así como su propia tradición histórica, la han ubicado en el nivel de lo desacreditado. Hablar de metafísica, nos dice Nicol, se ha vuelto motivo de recelo y renuencia, ya que para los mismos científicos, la metafísica no es sino aquello que se propone más allá de los límites de la propia tarea científica.

Frente a la crisis de la metafísica, Nicol insiste en recuperarla como ciencia del Ser y el Conocer, a partir

[64] González, Juliana. *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*, UNAM. México 1981. p. 254.

justamente de una reconsideración de los fundamentos, a partir de un volver a pensar acerca de los principios de la realidad y de aprehenderlos fenomenológicamente.

Las teorías metafísicas de la tradición conciben el fundamento de lo real como algo que "subyace a" o que se halla "más allá de", es decir, que para llegar a lo que verdaderamente es, se hace necesario proceder a un desocultamiento del ser, se hace necesario rebasar el ámbito de la experiencia, porque para la tradición metafísica la experiencia es siempre objeto de desconfianza.

En su afán renovador de la metafísica, Nicol propone volver a la experiencia, fijar la mirada en lo evidente que es justamente el Ser. Abordar el Ser fenomenológicamente no es para Nicol partir de un supuesto, sino de la exhibición o mostración de algo que está ahí. Pero, además, eso que está ahí no lo está sólo para mí, sino que su aprehensión implica una relación triangular: sujeto-objeto-sujeto. El reconocimiento de la presencia del Ser se da mediante una operación del *logos* que es siempre dialógica.

> La *apodeixis* no es una experiencia singular, no es el mero hecho de una presencia ante un sujeto pasivo (aunque éste contenga suficiente evidencia en sí mismo, para todo propósito), sino que es el acto de una presentación por un sujeto a otro. Y esta presentación es un acto del *logos*: es una operación simbólica, dialógica.[65]

Para el desarrollo de la nueva ontología no basta, sin embargo, recurrir al método fenomenológico, sino que es también fundamental que la organización del *logos* se de según forma dialéctica, ya que como Nicol ve, sólo a partir de la dialéctica se puede dar razón del ser cambiante. Se trata en este orden de ideas de una recuperación de la on-

[65] Nicol, Eduardo. *Ideas de vario linaje,* UNAM. México, 1990. p. 31.

tología heracliteana que da cuenta del *logos* (universal y particular) como un ordenamiento que fluye y en el cual la presencia de los contrarios está siempre presente, implicando guerra y armonía simultáneamente.

> Siempre la dialéctica versa de alguna manera sobre el *logos*; pero nunca ha sido, ni puede ser, un puro sistema de lógica formal. Este es un *logos* que concierne al ser. En segundo lugar, la dialéctica concierne al ser en tanto que ser cambiante. La razón trata de dar razón del ser del cambio, porque este ser es problema, en el doble significado etimológico de la palabra: es lo que está puesto delante, y representa un obstáculo que debe superarse. La superación consiste en aceptar con el *logos* la contradicción inherente al cambio.[66]

En su *Metafísica de la Expresión*, encontramos expuestas con rigor las premisas de las que parte el autor en su reflexión sobre el hombre.

El primer aspecto que destaca Nicol, en contraste con la tradición metafísica, es que el ser del hombre no está oculto, sino a la vista. No es necesario proceder a un desocultamiento del ser del hombre, ya que éste se hace presente en la presencia misma del ser humano. Con su sola presencia el hombre expresa y en ello radica su ser. La expresión es lo constitutivo del hombre y ello representa un dato fenoménico.

Como lo distintivo del hombre, la expresión es una y diversa a la vez. Es decir, que nos constituye a todos los seres humanos y, por ello, ante la mera presencia reconocemos al otro como semejante, lo cual no significa que lo conocemos a fondo. La diversidad de la expresión, sus múltiples modalidades se presentan en el plano existencial y es

[66] Ibidem, p. 106.

a través de lo que cada individuo expresa de manera situacional que podemos comprender quién es, de quién se trata.

La expresión es comunicante, empero expresar no es exclusivamente hablar, el hombre se expresa, además de con su presencia, con sus gestos, con sus ademanes, con lo que dice, hace y produce o crea. La risa, el llanto, la poesía, la ciencia, el arte y la filosofía son todas ellas modalidades del ser del hombre: la expresión.

El hombre en sus situaciones vitales elige y decide, lo cual significa que expresa a través de sus actos. Pero lo que no puede eludir es su ser expresivo constitutivo. No hay hombre que no exprese, esto es una verdad inalterable de la cual podemos partir en la tarea de comprensión del ser humano. Las interpretaciones en torno a la singularidad de los sujetos son variadas, porque variadas son las modalidades existenciales y las formas de comunicación. El carácter dialógico de la expresión es, para Nicol, fundamental. El hombre aparece como tal a otro hombre, entablando un diálogo, una intercomunicación. Se trata, como nos hizo ver Platón, del constitutivo carácter simbólico del hombre, que estando escindido, busca su complemento, su reintegración.

> El yo es el símbolo del tú, o sea la otra mitad del tú que le permite al yo reconocerse a sí mismo en él, cuando los dos se reúnen en la copresencia dialógica. El mero estar frente a frente un hombre y otro hombre es ya un diálogo, antes de que se inicie el diálogo propiamente dicho, antes de que ninguno de ellos comience a utilizar, para expresarse, los recursos de un determinado sistema simbólico común.[67]

Hablar del ser del hombre en términos diferentes es, según ve Nicol, confundir las diversas modalidades de la

[67] Ibidem, pp. 349-50.

expresión con la expresión misma que representa en todo caso lo fundamental. [Este párrafo se encuentra 'oculto' en el original]

Lenguaje y silencio son, entonces, formas simbólicas de la expresión. Por medio de palabras podemos ofender a alguien, ofrecerle disculpas, darle una orden, etc. Las palabras significan. Todo lo que significa expresa y todo lo que expresa significa.

A diferencia de Heidegger, quien sostiene que el lenguaje es la casa del ser, Nicol reconoce al lenguaje sólo como una forma expresiva, es decir, el lenguaje constituye una modalidad del ser expresivo del hombre.

La palabra tiene un contenido significativo pero, a la vez, se propone comunicar algo a otro sujeto. No le dirigimos la palabra a las cosas, sino a alguien a quien tenemos la intención de comunicarle algo. Es decir, que por esencia, la palabra es dialógica.

Recordemos en este punto a Sócrates, quien siempre dirige sus preguntas (sus palabras) a un interlocutor sea quien sea. Su propósito es que alguien le ayude a elucidar las dudas que tiene acerca de su propio ser, de su manera de existir. Desde luego, Sócrates reflexiona, practica la introspección, pero ello ocurre y transcurre con palabras.

Meditamos en silencio, pero nuestro silencio está pleno de palabras con significado. Sócrates nos enseña que la pura subjetividad se torna estéril, cuando no se proyecta hacia la alteridad. La palabra, la reflexión y la búsqueda de la verdad son dialógicas. Así, tenemos que la mayéutica socrática constituye un paradigma de comunidad: los dialogantes hablan, preguntan, responden, buscan conocer de modo compartido, pues, de otro modo, toda comprensión quedaría aprisionada en el reino de la subjetividad.

"La maiéutica no es más que una hermenéutica existencial, el método no es meramente un instrumento convencional para la investigación de las esencias, sino la

consciente revelación de que toda existencia humana es dialógica, toda relación es hermenéutica, toda vocación se adopta como una interpretación del sentido y se traduce en vínculos de la expresión formados simbólicamente."(385 Metafísica de la expresión)

Dado que el acto comunicante implica siempre la interpretación del interlocutor, se reconoce que en la comunicación hay cierto grado de ambigüedad, pues, por una parte, el significado de los términos no es unívoco y, por otra, al emitir un discurso estamos potenciando en quien nos escucha o nos lee, distintas interpretaciones.

Es importante destacar que aun cuando la ambigüedad es un rasgo inherente a la comunicación intersubjetiva, nuestro autor no la considera como algo meramente negativo, sino como un factor propiciador de un ejercicio hermenéutico libre, es decir como una apertura a diversas perspectivas de sentido y significado.

La expresión tiene también sus propios límites, no puede abarcar plenamente ninguna realidad. Como seres que expresamos, quedamos siempre con una sensación frustrante porque no dijimos lo que queríamos decir, o porque pudimos decirlo mejor. Sin embargo, las limitantes de la expresión se constituyen en promotoras de mejores intentos y de mayores afanes al establecer la intercomunicación.

El hombre es el símbolo del hombre, es decir, su complemento. Pero además de que esa es su naturaleza propia, constantemente crea una diversidad casi infinita de símbolos para expresarse, para comunicarse intersubjetivamente.

La palabra como uno de tal diversidad de símbolos es significativa, lo cual implica por principio que mínimamente se da una relación entre dos términos: un sujeto que hace uso de la palabra y otro que intenta comprender el contenido del mensaje comunicado. Cabe insistir en que

no se trata, en este contexto, sólo de la adecuación de la palabra al objeto nombrado, como algunas filosofías del lenguaje pretenden, sino del sitio fundamental que ocupa la comunicación interpersonal en el pensamiento nicoliano.

En síntesis, en su existencia dialógica el hombre va creando formas simbólicas de expresión como la palabra, el gesto, el silencio, el arte, la ciencia, la religión o la filosofía. Lo central aquí es entender que desde la más simple de las expresiones, como el guiño de un ojo, hasta la más compleja, como la teoría del genoma humano son necesariamente expresiones dialógicas, ya que son símbolos y, según nuestro autor:

"Todo símbolo cumple primariamente una función dialógica, aunque no sea un símbolo verbal, y establece por ello una relación entre el yo que lo produce y el tú que lo interpreta. Esta relación es un vínculo existencial de comunidad, porque la relación simbólica es esencialmente comunicativa." (381Metafísica...)

DEMOCRACIA Y VALORES

Un escepticismo profundo en torno a la vida pública nos aqueja hoy en día como ciudadanos del mundo y, en particular, como ciudadanos mexicanos. El escepticismo, sin embargo, no se mantiene uno y el mismo, sino que puede oscilar también entre un pesimismo radical y un fanatismo obsceno. Ninguna de tales posiciones se gestan de manera gratuita; para propiciarlas y alentarlas, basta con echar una mirada a los diarios y noticiarios locales e internacionales. Los discursos y las prácticas cotidianas de las naciones membretadas como naciones democráticas, muestran a cada paso las incongruencias internas, cuando no la irracionalidad de sus tácticas de gobierno hacia dentro y fuera de sus propias fronteras. Paralelamente al pretendido triunfo de la democracia liberal, frente al desplome del mundo socialista, observamos día a día cómo emergen conflictos extremistas de todo tipo: religiosos, ecologistas, raciales, de género, etc.

De manera particular, la llamada vida democrática en México revela grandes agujeros, pues no sólo está pendiente el problema de las enormes desigualdades en el terreno económico, sino que nos topamos cotidianamente con una clase política marrullera y procaz, que más que estar ocupada en los asuntos nacionales significativos, está allí pronta a la práctica de la chapucería.

La real ausencia de ética en los asuntos públicos nos alerta acerca de la necesidad urgente de reflexionar justamente desde la ética sobre el ámbito socio-político de la realidad nacional e internacional.

El tema de la relación entre ética y política se remonta hasta la Grecia de Sócrates, en la que ya era una preocupación significativa el problema de la naturaleza del poder, así como el carácter moral de gobernantes y gobernados. En sus reflexiones acerca de la *polis*, Platón llama nuestra atención acerca de la importancia que reviste el autodominio del hombre, es decir, la capacidad humana para controlar los deseos ilimitados, pues de ello depende una mayor armonía en la convivencia y en la paz comunitaria.

Más tarde, Aristóteles madurará algunas de las ideas políticas que aparecen en *La República* y nos hará ver que la parte natural del hombre no sólo no es cancelable, sino que tiene que interactuar dialécticamente con la parte cultural o social. En la vida de la *polis* se mantienen activos los rasgos naturales de la condición humana, sin embargo, se hace necesario, para la convivencia, que los miembros de una comunidad compartan una noción de bien, misma que es factible compartir justamente porque tenemos *logos*, porque la capacidad de reflexión también nos constituye.

No hay duda de que para los clásicos la vida política necesariamente se vincula al *ethos*, es decir, reconocen el significado de la vida moral de un pueblo, el modo de ser de una nación. En el fondo, la pregunta que más importa, en el marco de una reflexión acerca de la vida en comunidad, es ¿qué somos como seres humanos y, a partir de lo que somos, cómo queremos vivir? ¿qué es razonablemente bueno para la convivencia humana?

Es, pues, imprescindible dirigir la mirada hacia el ámbito de la ética. Siempre se nos podrá reprochar que pisar terrenos éticos es moverse sobre lo frágil y resbaladizo. En parte, es cierto, y ello se debe a que los contenidos teóricos de la ética no son claros y distintos, como algunos exigirían. Pero el no bordar sobre lo claro y lo

distinto no torna a la reflexión ética ni inexistente ni carente de significado humano.

Considero que la ética tiene que ver con aquello que alienta al hombre, con aquello que es para el hombre esperanzador. Pero no nos confundamos, no se trata de proponer aquí un discurso utópico, sino de abrir perspectivas teóricas y prácticas acerca de lo que resulta razonablemente deseable para el propio hombre.

Dos valores que son reconocidos históricamente como valores razonablemente deseables para toda vida social son la libertad y la igualdad. Además, no hay duda de que ambos constituyen rasgos definitorios de la democracia como sistema de vida político.

Estudiar el tema de la democracia representa una tarea de gran complejidad, pues, en primer término, no se trata de un concepto unívoco, además de que en la práctica topamos con una clasificación amplia de sistemas políticos que son reconocidos como democráticos, tal es el caso de las democracias parlamentarias, presidenciales, mayoritarias, etc..

Existen importantes distinciones y precisiones entre sistemas democráticos de diversa índole, pero lo que sí es claro es que la columna vertebral de toda forma de vida social democrática es que ella está dirigida por la idea de un "espíritu igualitario" que, se supone, ha de regir la vida de una *polis* o de lo que, hoy en día, se denomina Estado-nación.

En su obra ¿*Qué es la democracia*?, Sartori analiza una manera de comprender la democracia:

> ...democracia es, prioritariamente, un concepto político; pero también se caracteriza por una "igualdad de estima", por un *ethos* igualitario que se resuelve en el valor igual con el que las personas se reconocen las unas a las otras. Entonces, en la acepción

> original del término, "democracia social" revela una sociedad cuyo *ethos* exige a sus propios miembros verse y tratarse socialmente como iguales[68]

La teoría política actual también destaca, como lo advirtieron los clásicos, que la vida social implica de modo necesario un cimiento ético. El problema es que tal cimiento, con enorme frecuencia, queda ubicado más en el ámbito de lo formal y de las buenas intenciones, sin lograrse que la práctica socio-política esté realmente imbuida de la eticidad que ella supone.

Las luchas sociales, con sus logros y sus pérdidas, parecerían confirmar lo deseable de los dos grandes valores de la modernidad: libertad e igualdad. Pero, al mismo tiempo, los procesos históricos nos ofrecen incontables y contundentes pruebas de que los sistemas democráticos se han dedicado más al ejercicio retórico de dichos valores que a su praxis política.

No obstante, considero que vale la pena mantenerse firme en el afán humanamente deseable que es la búsqueda de los valores de la vida democrática.

Una muestra de que la pluralidad de prácticas democráticas tiene una preocupación por el ámbito ético de las relaciones sociales, es la existencia de organismos que han sido creados para custodiar el respeto a los derechos humanos. Se trata de un tema acerca del cual tenemos que reconocer que encierra severas tensiones, mismas que no presentan soluciones fáciles; sin embargo, al mismo tiempo, me parece innegable el logro que tales derechos representan, en el balance de las conquistas del siglo XX.

La discusión en torno a los derechos humanos no se limita sólo a mirar hacia dentro de los marcos nacionales, sino que comprende el ámbito internacional. A mi juicio,

[68] Sartori, G. *¿Qué es la democracia?*, Taurus, México 2004, p. 24.

en ello se pone de manifiesto que no se trata sólo de reconocer aspectos políticos y jurídicos en lo que concierne a la igualdad de los individuos, sino de cuidar una dimensión más fundamental de la condición humana que es justamente su valía, su dignidad.

A mi modo de ver, el de los derechos humanos es uno de los temas que colocan a la ética en el centro de la discusión en asuntos de orden político y, si bien es cierto que tales derechos han sido puestos en tela de juicio, junto con las políticas que los han defendido y legislado, quizás sean ellos los que pueden representar un marco ético deseable para el logro de una práctica democrática más auténtica, en las distintas naciones. No hay que descartarlos como una vía de civilización de la política.

Hemos de admitir que una buena parte de la crítica en torno a este tema tiene que ver, como ya señalé, con el hecho de que el discurso acerca de los derechos humanos ha permanecido más en el plano formal, sin observarse una práctica eficaz de los mismos. Pero justo por ello resulta importante reflexionar acerca de cuál es la relación que se traba entre la democracia moderna y los derechos humanos, como una posible vía para salir del indiferentismo ético que se vive hoy en día en la vida pública.

Los derechos humanos distan de todo derecho natural porque la naturaleza no produce derecho alguno (salvo el del más fuerte). Los derechos humanos son una creación y una conquista histórica, que surge no solamente como una exigencia de carácter jurídico o como una especie de código que se funda meramente en la fuerza de la ley; se trata, sobre todo, de una demanda que plantea la ética a la política, aunque, ciertamente, la demanda se hace para que devenga después derecho.

Uno de los aspectos que resulta fundamental cuidar, cuando de derechos humanos se trata, es que no se apele a

ellos de manera contraria al interés público, que no sean manipulados al margen de lo político, es decir, a conveniencia particular. No es asunto sencillo y podemos llegar hasta la contradicción, pero, con todo, resulta también muy complejo renunciar al avance histórico que ellos representan, sobre todo en cuanto al vínculo fundamental entre ética y política y más que cuestionar o negar su significado, habría que procurar su protección y su permanente revisión y justificación, sin considerarlos nunca como algo acabado e inamovible.

En una democracia, no importa si ésta es parlamentaria, presidencialista o de otro tipo, la igualdad de los ciudadanos frente a la ley, constituye un rasgo ineludible. Pero se trata de un rasero jurídico, que no necesariamente garantiza por sí mismo la preservación de los derechos humanos del individuo, haya delinquido o no. Un prisionero de guerra puede serlo a la luz de una legislación específica, sin embargo, el ser prisionero no lo convierte en objeto de tortura o humillación.

Por otro lado, la igualdad política tampoco muestra suficientemente el contenido ético de la vida pública. Bajo la expresión "cada cabeza, un voto" se pretende que estaríamos leyendo los dos valores de la modernidad: libertad e igualdad. Todos y cada uno de los ciudadanos ejercen su capacidad de decisión, de manera igualitaria, para emitir un voto y así otorgarles a los representantes el poder de gobernar.

Pero aparece aquí un problema que no podemos soslayar y es el riesgo de que la pretendida igualdad de la democracia se torne antiética, si consideramos que ella implica la posibilidad de constituirse más que en un beneficio para el ciudadano, en una medida totalizante y monista, bajo cuyo esquema no hay cabida para el respeto a la diferencia. Por ello pienso que es de primera importancia

recuperar el concepto de "democracia ampliada" que Bobbio defiende, como aquélla que resulta de la participación de la diversidad de grupos, comunidades y asociaciones de la sociedad civil, en decisiones de distinto nivel. La idea es que la igualdad de derechos se vea complementada con el derecho a la diferencia y, así, pueda accederse a una vida democrática más auténtica.

Así por ejemplo, si consideramos una nación como la nuestra, conformada por una diversidad de culturas y etnias, ¿cómo dejar fuera el respeto a la libertad individual o el respeto a la autonomía de las distintas culturas, como marco en el cual se pueda ejercer la autonomía individual?

Al parecer, sólo a través del reconocimiento de las diferencias y, por consiguiente, de las desigualdades puede accederse a la condición de posibilidad de una auténtica igualdad, como eje cardinal de una democracia.

Pero, a través del caso anterior, se nos muestra que la deseabilidad de los valores democráticos —igualdad y libertad— no es tan firme e incuestionable, como se pretende. Al estudiarlos con mayor cuidado, podemos ver que, en ocasiones, tales valores no sólo no se complementan, sino que pueden resultar hasta antitéticos, pues como Bobbio afirma, mientras que el liberalismo supone una concepción del hombre y de la sociedad individualista, el igualitarismo se finca en una visión totalizadora y unidimensional. Al respecto el autor de *Liberalismo y Democracia* hace la siguiente reflexión:

> ...libertad e igualdad son valores antitéticos, en cuanto no se pueden realizar con plenitud uno sin limitar fuertemente al otro: una sociedad liberal-liberalista es inevitable que sea in-igualitaria así como una sociedad igualitaria por fuerza es liberal. Liberalismo e igualitarismo tienen sus raíces en concepciones del hombre y de la sociedad profun-

> damente diferentes: individualista, conflictiva y pluralista la liberal; totalizante, armónica y monista la igualitaria.[69]

Los escepticismos y pesimismos que se generan alrededor del tema de la democracia, se relacionan con esa situación tensional y de contradicciones que involucra dicho sistema político, o bien con la dimensión retórica y formal que prevalece sobre una práctica efectiva de los principios democráticos. Son muchos los retos que implica la construcción de una vida democrática, pero no hay que perder de vista que hablar de democracia no es hablar de algo plenamente conformado, sino de un proyecto de vida pública que se va conquistando históricamente, que se está estructurando permanentemente.

La tendencia de la ciencia y la filosofía política actuales evidencia un rotundo rechazo a todo tipo de universalismo o fundamentalismo y, para ello, pueden ofrecer argumentos razonables. Pero no podemos soslayar el hecho de que tal rechazo conduce también a consecuencias indeseables como, por ejemplo, la in-diferencia, el suponer que todo vale por igual, puesto que toda creencia es relativa; asimismo existe el riesgo de desembocar en la alternativa que representan las visiones positivistas de la esfera política, según las cuales sólo vale aquello que pasa la prueba de la objetividad, aquello que puede someterse a comprobación.

Ambas vías me parecen igualmente peligrosas, ya que cuando caemos en la indiferencia, estamos renunciando justamente a nuestra capacidad de decisión, tornándonos meros instrumentos del edificio social. Si algo distingue al hombre de todo otro ser en el mundo es su capaci-

[69] Bobbio, N. *Liberalismo y democracia*, FCE, Breviarios 476, México 1998, p. 41.

dad de elección frente a las diversas alternativas que le ofrece la vida, en este caso, la vida pública. El reino de las cosas sí es el reino de la indiferencia, allí sí todo vale por igual, a diferencia de lo que ocurre con el hombre que por ser libre, tiene la capacidad para huir de la cosificación que le caracterizaría al permanecer in-diferente a su entorno político. Y es el ejercicio de su libertad lo que lo compromete a asumir las responsabilidades que derivan de las decisiones que va tomando en su devenir histórico.

En lo que se refiere a aceptar las explicaciones de carácter positivista, me parece que también se confunden los objetos de estudio de las ciencias naturales y aquellos que son propios de las ciencias sociales y del espíritu. Las concepciones positivistas abordan el tema del hombre y sus relaciones sociales del mismo modo en que la biología o la física estudian sus respectivos objetos de investigación. La consecuencia de ello es que se vuelve a convertir al sujeto social en objeto, es decir, se le arranca de su ámbito propio que es el humano.

La visión positivista concentra su atención en lo observable y manipulable, pues considera que sólo de esa manera se avanza en la investigación científica, pero el costo que ello implica es ni más ni menos que la objetivación de los fenómenos sociales en su conjunto, erradicando todo aquello que por no ser observable, no es significativo para el estudio de la vida pública. Así, la tolerancia, la igualdad, la libertad, el respeto, la dignidad, etc., pierden todo interés, ya que representan una especie de subproducto de la vida del individuo que puede tener cabida en el terreno de la poesía o de cualquier otra actividad surgida de la imaginación humana, pero de ninguna manera en el enfoque positivista de la ciencia política. Los valores no son observables y, por tanto, no pueden formar parte de ninguna explicación científica.

La ética, sin embargo, se opone a la instrumentalización del hombre, no sólo por otros hombres, sino también por sí mismo; por ésta y otras cosas se le reprocha su ingenuidad e insensatez, pero ella insiste en la importancia del hombre como fin y se interesa en apostarle a lo posible y deseable.

No se trata de incorporar a la política el mandato evangélico o e rigorismo de una ética que busca la perfección moral del individuo, al margen del interés comunitario. A mi juicio, lo recuperable es una perspectiva ética que enfatiza el asunto de la responsabilidad tanto en gobernantes como en gobernados. No basta con calcular instrumentalmente medios y objetivos, no es suficiente con los cálculos racionales, por buenos que resulten en términos de ganancias materiales; se requiere de algo más para que en la práctica, un político pueda decir: "aquí me detengo".

Más allá de limitarse a hacer política con la cabeza, es relevante, tanto para los gobernantes como para la sociedad civil, actuar también en la dirección del respeto a principios fundamentales. Se trata, pues, de asumir la responsabilidad que a cada parte corresponde para trascender la pura razón instrumental en la política. Acerca de esta responsabilidad compartida en la vida pública, propone Agnes Heller:

> Si estamos de acuerdo en que la cosa común, la *res publica*, ha de estar constituida por instituciones, leyes y acuerdos sociales que están formados por los valores universales de libertad y vida, por el valor condicional de la igualdad y por el valor procesal de la racionalidad comunicativa, entonces te-

> nemos que practicar las virtudes cívicas relacionadas con tales valores.[70]

Un sistema democrático pierde legitimidad cuando la ciudadanía se des-moraliza ante actos de corrupción política, por ejemplo, ante el enriquecimiento exagerado en el cargo. Sin embargo, cuando los ciudadanos agraviados no denuncian, prefiriendo la abstención, están también desatendiendo la responsabilidad que como miembros del sistema les corresponde. Es importante tener claro que los derechos y las obligaciones de ambas partes no parten de dos códigos morales diferenciados, sino de uno solo que se dirige a los sujetos, de acuerdo a las funciones sociales que desempeñan.

La autonomía del individuo es un valor de la democracia al que ninguno de sus miembros estaría dispuesto a renunciar. Pero lo más difícil es reconocer que la tan valorada libertad implica obligaciones acerca de las cuales respondo ante mí mismo y, simultáneamente, ante los demás y que cuando los principios éticos no se llevan a la práctica, se cancelan de manera automática.

Para decirlo con mayor claridad, no se trata de introducir a la vida pública manuales de buena conducta, sino de actuar responsablemente, en correspondencia a la libertad que da sentido a un orden democrático. Siguiendo esta idea, podemos decir que la buena política se acompaña necesariamente del aspecto ético, en tanto que lo que se busca es que la vida en comunidad se de en orden y armonía. Y ¿por qué buscar esto? ¿será simplemente porque nos conviene a todos?

Quizás la búsqueda de la humana convivencia no tiene necesariamente su origen en evitar la guerra de todos

[70] Heller, A. y Feher, F. *Políticas de la posmodernidad: ensayos de crítica cultural*, Península, Barcelona 1989, p. 231.

contra todos y, así, vivir en el mal menor. También tenemos como alternativa a la idea del 'hombre lobo del hombre', la de que el hombre quiera vivir en una comunidad que propicie la racionalidad y la armonía, porque se parte del reconocimiento de su valía como ser humano.

Por el hecho de ser hombre tiene derecho a la libertad, a la vida, a la felicidad, a la seguridad; justamente del hecho de ser hombre se deriva que goza de una serie de derechos que sólo son atribuibles a él. De ahí se origina la lucha por los derechos humanos, como la lucha por el más importante de los principios igualitarios.

Todo ciudadano es sujeto de tales derechos, sin importar su posición económica, social o legal, cualquiera que sea su situación como un individuo sano o enfermo, nacional o extranjero, honesto o delincuente, etc. Se trata de un principio igualitario que debe ser reclamado por todo individuo o comunidad, a pesar de que en muchas ocasiones puede hacerse un uso imperial o convenenciero de él. Con todo, el significado de los principios igualitarios no puede reducirse, como algunos piensan, a deseos piadosos.

El rechazo de todo tipo de universalismo ha colocado a la reflexión ética en un sitio tambaleante; el problema es que si efectivamente resulta cuestionable la exigencia de un universalismo, considero que es más difícil renunciar de modo absoluto a un sentido de lo universalizable, sentido que continúa recogiendo el rasgo definitorio de la ética. Ésta representa hoy una alternativa valiosa de la cual asirnos, una vez que no contamos históricamente con el peso de las doctrinas religiosas o de las grandes ideologías. Y hago énfasis en lo significativo de la opción ética, porque no es una barandilla artificial en la cual queramos recargarnos para no caer al vacío, sino que constituye aspectos relacionados directamente con lo que el hombre es

y, consiguientemente, tiene que ver con la posibilidad real de que la humanidad viva mejor. Nuevamente viene al caso plantear la pregunta ¿qué somos y, por lo que somos, cómo queremos vivir?

Los principios universalizables tienen que encarnar en acciones particulares de los sujetos históricos, mostrando así su efectividad y deseabilidad. En ello radica la vía para arrancar a los valores de una dimensión abstracta y estéril; estoy convencida de que el medio por excelencia para lograrlo es la educación de los individuos, mismos que no han de concebirse como entes aislados, sino siempre en interacción con la comunidad.

El privilegio del carácter individual en las democracias actuales genera grandes conflictos, pues los propios derechos humanos al ser expresados formalmente, se antojan razonables y convenientes, sin embargo, no podemos perder de vista que surgieron pensando en el individuo, quizás sin mirar con detenimiento que el plan de vida de cada ciudadano supone un contexto social en el que resulta difícil evitar que choquen los intereses igualitarios y libres de todas las partes. Así, la libertad de expresión de unos puede entrar en conflicto con el derecho al libre tránsito de otros.

Uno de los grandes retos de los sistemas democráticos contemporáneos es el reconocimiento y fomento de valores que propicien la solidadridad, es decir, el reconocimiento de valores colectivos paralelos a los del individuo, ya que la bandera de la modernidad condujo a un individualismo desbordante. Pero el rescate del espíritu comunitario, cooperativo y participativo, no implica necesariamente un retorno a lo antiguo, sino la asunción de una lúcida racionalidad que nos permita ver lo indeseable de la concentración en el interés atomizado que se vive en las

democracias actuales, en las que domina la anomia, como explica Camps:

> Al buscar la autorealización en lo puramente privado, el individuo tiende a desprenderse de todas las ataduras sociales: el hombre moderno está condenado a la anomia. Y la anomia no es buena, porque desestructura a la sociedad, la desintegra y tiende a acabar con ella. De ahí, que sea esta época marcada por la anomia la que siente nostalgia de 'comunidad'.[71]

Para concluir estas breves reflexiones en torno a la relación entre ética y democracia, me interesa aclarar que estoy de acuerdo en que pensar estos temas con un cierto grado de pesimismo, ayuda a ver la vida democrática con mayor claridad. Sin embargo, también estoy convencida de que el deseo y la esperanza no pueden estar totalmente ausentes en las aspiraciones de democracia. Hablar aquí de esperanza no tiene nada que ver con una esperanza de orden metafísico, subjetivo o abstracto, me refiero a una forma racional de esperanza que bien nos vendría propiciar, ya que ella supone la aplicación efectiva de nuestra fuerza, como individuos y como seres sociales, para la realización de tareas prácticas que pueden conducir a un fin deseable. Es el deseo llevado a la acción, acerca del cual nos aclara Heller:

> Esperamos racionalmente algo sobre lo que no tenemos ningún conocimiento porque está más allá de nuestro horizonte espacio-temporal, pero cuyo conocimiento desearíamos tener. En el caso de las esperanzas racionales, la esperanza supone la movilización de nuestras energías, para invertirlas en tareas cuya realización puede o no guiarnos hacia

[71] Camps, V. *El malestar de la vida pública*, Grijalbo, Barcelona 1996, p. 63.

> el objetivo deseado, pero sobre las cuales puede afirmarse con una cierta seguridad que no nos llevarán por el mal camino. La esperanza de la supervivencia de nuestra cultura, la esperanza particular que no es la Esperanza escrita con mayúscula...[72]

[72] Heller, A. y Feher, F. *El péndulo de la Modernidad. Una lectura de la era moderna, después de la caída del comunismo*, Península, Barcelona 2000, p. 249.

LA FUERZA ÉTICA DEL CABALLERO DE LA TRISTE FIGURA

La idea de que existe un conflicto insuperable entre poesía y filosofía es tan antigua como el pensamiento de los más destacados filósofos griegos. Pero, además, la idea de que tal querella existe, atraviesa gran parte de la historia del pensamiento occidental.

Encontramos ahí una tendencia a pensar que al poeta lo mueve el amor por la palabra bella, mientras que el filósofo es movido por el amor a la palabra verdadera. Con base en ello se reconoce una significativa distancia entre ambas y se ha sugerido, como lo hizo Platón en su Simposio, que la vocación del filósofo tiene mayor jerarquía que la del poeta, pues no basta hablar bellamente, sino que hay que dar razón de aquello de lo que se habla. Tal concepción de Platón acerca del poeta y el filósofo se evidencia, por ejemplo, cuando aquél, mediante la voz de Sócrates, hace ver a Agatón la belleza inigualable de su discurso, mismo que, sin embargo, carece de verdad.

El de la supremacía de la filosofía sobre toda ciencia, arte u oficio es, como sabemos, un tema recurrente en la obra de Platón; empero, es allí mismo donde la distancia y la jerarquía entre poesía y filosofía parece tornarse un asunto artificial, un asunto de mera apariencia, pues ¿no es cierto que el autor de los *Diálogos* se nos revela como un filósofo-poeta?

Mithos y *logos* se nutren mutuamente en los textos platónicos, permitiéndonos acceder a diversos conoci-

mientos, según sea el tema que se intente elucidar en los diferentes diálogos.

La reflexión acerca de temas como el alma humana, la amistad o el amor la desarrolla Platón con apoyo de la alegoría o la imagen simbólica, como si comprendiera que la razón pura, esto es, la pura conceptualización resulta insuficiente para adentrarse en el conocimiento de la complejidad de la humana naturaleza.

Los intentos por vincular poesía y filosofía han sido escasos, pues el quehacer filosófico se ha caracterizado predominantemente por cultivar el rigor racional, evitando que éste se vea "amenazado" por otras formas de verdad o de acceso a ella. Sin embargo, las crisis de los racionalismos que se hace presente en filosofías como la de Nietzsche en el siglo XIX y las de Heidegger y Gadamer en el siglo XX, nos conduce a re-considerar que:

> "Poesía y filosofía son palabras que se dan. Dar la palabra es algo tan singular, que el fin de ambas tiene que ser, si no igual, equivalente. Equi-valente, decimos: que vale lo mismo."[73]

Es indudable que, tratándose de la comprensión de lo humano, en general, y de la ética, en particular, resulta muy significativo el reencuentro de la filosofía con esa otra vocación libre de la palabra que es la poesía. Hay verdades existenciales en las que podemos penetrar de mejor manera a través de una novela, un cuento o una tragedia, que cuando intentamos hacerlo a través de un tratado teórico, rígidamente argumentativo, pero carente de movimiento vital.

En la obra literaria los personajes cobran vida y nos la comunican, abriéndonos a una comprensión del hombre

[73] Nicol, Eduardo, *Formas de hablar sublimes: poesía y filosofía*, UNAM, México, 1990, p. 120.

y de su destino ético. Tal es el caso de *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*, personaje al que me he permitido acercarme con las lentes de mi formación filosófica, ya que reconozco en él algo más que un loco delirante que demanda atención médica urgente, debido a que los signos de su locura son evidentes para cualquiera, pero, sobre todo, para nuestra modernidad.

A mi juicio, lo que el hidalgo manchego representa no se reduce a un conjunto de síntomas clínicos, sino que podemos reconocer en él un símbolo de la excelencia ética, entendiendo aquí por excelencia ética el despliegue de fuerza creadora que un individuo es capaz de llevar a cabo, para transformarse a sí mismo y a su circunstancia.

Don Quijote es un héroe, en el buen sentido del término, pues no podemos dejar de considerar que para la modernidad el del heroismo es un tema gastado, pasado de moda y hasta ridículo. No obstante, Don Quijote es un héroe, puesto que, más allá de sus arranques de locura, es alguien que

> "...logra ejemplificar con su acción la virtud como fuerza y excelencia. En esta definición la mayoría de los términos no pueden ser conceptualizados rigurosamente, sólo pueden ser descritos de modo narrativo, por medio de cuentos o mitos alusivos; guardarán hasta el final su esencial ambigüedad, y es preciso que así ocurra, si no queremos pecar a la vez contra la honradez científica y poética.[74]

Según la trama, el hidalgo de La Mancha tenía una preocupación central: la injusticia, y se propuso dedicarse a una ocupación: luchar contra ella, luchar contra el mal. Quien se percata del mal y decide luchar contra él, lo hace porque entiende que las cosas pueden devenir en algo me-

[74] Savater, Fernando, *La tarea del héroe*, Taurus, Madrid, 1981, p. 111

jor, es decir, que Alonso Quijano es movido en su empresa por una convicción y una voluntad de transformación de la realidad.

Y, en efecto, la realidad del caballero andante se va modificando, a pesar de los incesantes embates y desencantos que en sus andanzas tiene que enfrentar. A tal grado se logra o se puede lograr la conversión, que Sancho, contagiado de los afanes de sus señor, hacia el final de la obra le pide que no se deje morir, pues ello sería, en verdad, una locura, la mayor de todas; y se esfuerza por convencerlo de que los campos les esperan para seguir cabalgando y librando batallas. De modo que, al infiltrarse la ficción en la vida, ésta se logra moldear creadoramente.

Cuando Alonso Quijano comunica a sus seres más cercanos que ha tomado la decisión de dejar su morada, para salir a combatir el mal y la injusticia, todos se muestran sorprendidos e inquietos, pues no comprenden que un hombre que vive "bien", que se encuentra ya establecido y nada le hace falta, quiera salir a emprender una tarea sin sentido. Quienes lo conocen y se enteran de sus intenciones, coinciden en que se ha vuelto loco y murmuran: "Pues algo le pasa. No está bien, porque lo normal es que no haga nada, ya lo tiene todo hecho, ¿por qué tiene que hacer algo? Y, además, ¿por qué tiene que luchar contra el mal? ¡Pues qué tontería...! ¿Cómo se lucha contra el mal?"[75].

Cervantes encarna en Don Quijote al hombre que no se conforma con el día a día rutinario, en tanto que semejante conformismo hace de ese individuo un mero instrumento, es decir, lo cosifica. Estamos, pues, ante la simbolización de quien se afana en trascender lo dado, impri-

[75] Cervantes, Miguel, *Don Quijote de la Mancha*, Alfaguara, México, 2005, p. 107.

miendo fuerza a su búsqueda de una situación mejor para sí mismo y para los demás, aún cuando éstos desconozcan sus propósitos o hasta hagan mofa de ellos.

Las reacciones que nuestro personaje provocaba a su alrededor no nos resultan tan ajenas hoy en día, ya que, con marcada frecuencia nos encontramos con la tendencia o la resistencia a reconocer en un individuo su fuerza moral, o sea que, la respuesta de los amigos y vecinos de Alonso Quijano, al juzgarlo loco por su decisión de querer transformar un estado de cosas dado, se mantiene viva en nuestra circunstancia actual y nos lleva inevitablemente a preguntar acerca de la frecuencia de semejante actitud.

Se trata, a mi juicio, de un fastidio impaciente ante la ética, pues ésta implica búsqueda esforzada, riesgo, peligro, cruce de puentes, pero, además, sin garantía alguna de alcanzar con éxito el otro extremo.

Es el mismo fastidio e indiferencia ante la posibilidad de crecimiento que Sócrates percibió en sus conciudadanos, a quienes reprochaba por no preocuparse ni ocuparse de ser mejores, sino sólo de hacerse de bienes materiales y magistraturas, lo cual nos hace ver que ayer y hoy los fines instrumentales resultan mucho más atractivos para la humana naturaleza, que aquellos fines que propician su propia expansión.

La novela de Cervantes nos deja ver que en el asunto de ser mejores, también la ficción puede ser ejemplar; el personaje central de la obra no se arredra ante las múltiples determinaciones con las que se va topando en el camino; lejos de permanecer inerme, insiste, como un guerrero lo hace, ante la adversidad. Don Quijote quiere afirmar su libertad, frente a lo que se considera como necesario o ya establecido a su alrededor.

A cuatrocientos años de distancia, la obra que nos ocupa no es sólo la obra por excelencia en lengua española, sino que es, de modo significativo, un canto a la libertad:

> La libertad, Sancho, es uno de los más preciados dones que a los hombres dieron los cielos; con ella no pueden igualarse los tesoros que encierra la tierra ni el mar encubre; por la libertad así como por la honra se puede y debe aventurar la vida y, por el contrario, el cautiverio es el mayor mal que pueden vivir los hombres.[76]

El caballero de la triste figura simboliza, entre otras cosas, la condición libre del hombre, a pesar de lo necesario. Somos libres, esto es, tenemos capacidad de opción ante las diversas alternativas que el mundo nos presenta. Elegimos qué hacer y el modo de hacerlo. Y, justo cuando actualizamos la elección, se manifiesta con ella nuestra condición de seres libres. Es a través del ejercicio de la libertad que nos vamos haciendo, pero la tarea de hacerse supone decisión, acción y proyección, aspectos todos que convergen en el personaje cervantino.

Pero la libertad que busca y ejerce Don Quijote no es absoluta, como no lo es la libertad humana; podemos decir que ésta se da entre lo necesario y lo posible. La libertad tiene límites y no sólo eso, sino que, además, nace de los límites propios de la naturaleza humana. Se trata, pues, de una libertad determinada por nuestras limitaciones constitutivas que son de diversa índole, pero que finalmente nos conducen a nuestra limitación radical: la muerte, que es justamente la que termina por vencer al hidalgo manchego.

Hace poco escuché que un distinguido ponente afirmó, ante la pregunta de un estudiante, que hoy en día es

[76] Ibid. p. 984-985.

necesario abandonar todo pensamiento que refiera a ideales. A mi juicio, se trata precisamente de lo contrario, de la necesidad urgente de recuperar el sentido de aquello que es deseable para el hombre, porque los ideales no son nubes de azúcar color rosado, sino horizontes humanos hacia los que vale la pena dirigirse, son proyecciones creadoras que propician, mediante la acción concreta, el crecimiento individual y comunitario. En esto radica el corazón de la ética, en el no abandono del aliento, en el no abandono a la in-diferencia.

El Hombre de la Mancha no es indiferente, tiene muy claro que no todo vale por igual, que hay opciones preferibles a otras y se dispone a actuar en consecuencia. Quiere actuar, quiere transformar lo dado; su acción representa una respuesta genuina al reino de la injusticia y es, desde luego, una acción imbuida de anhelos e ilusiones.

Nuestro personaje no claudica, lo mueve la voluntad de que las historias de caballería devengan vivencias reales, por eso despliega su fuerza y convicción, por eso asistimos, a través de él, a un despliegue de esa creencia amante que es la fe y que el personaje mantiene viva contra viento y marea. Las palizas y las desventuras que padece no merman la voluntad que constituye el motor de su acción.

Todos sabemos que este hombre apaleado y maltrecho ha suscitado risotadas en los lectores, prácticamente desde la primera publicación de la obra. Se cuenta que Felipe II, viendo desde un balcón a un estudiante que, leyendo un libro, moría de risa, expresó: “Ese hombre o está loco o está leyendo Don Quijote”.

Pero, quizás, al margen de las divertidas escenas que Cervantes nos ofrece, tendríamos que pensar con detenimiento si lo que ocurre es que, en el fondo, la tarea ética es cosa de risa, ¿no será que quien se distingue por su ge-

nerosidad mueve a la burla porque ser generoso es cosa de locos o de tontos? ¿o será más bien que no es nada fácil ser honesto y generoso en un mundo en el que los que abundan son los sinvergüenzas?

A mi manera de ver, la risa y la ternura que Don Quijote despierta tienen que ver con ese hartazgo fastidioso por la ética que se confirma con gran frecuencia en el mundo del personaje, en el mundo de Cervantes y en nuestro propio mundo, pues es claro que la fuerza moral difícilmente vence cuando la vida social se encuentra en un cierto estado de putrefacción. Sin embargo, todavía cabe preguntarnos si tal situación podría ser transmutada, precisamente en la medida en que Alonso Quijano lograra ganar alguna de sus múltiples batallas, pues es de la acción anhelante de la que depende la transformación, a pesar de que:

> aunque no nos sentimos lo suficientemente generosos para adherirnos a él, como que algo o alguien en nuestro interior quisiera que algún día ganara una batalla El Quijote de la Mancha; que algún día le fuera bien, que se le hiciera, algún día; que algún gigante o un monstruo o un coloso maligno cayera abatido ante su espada o ante su limpia palabra... o que alguien, que se está debatiendo, quedara salvado.[77]

¿Qué es ese algo o ese alguien que habita en nuestro interior al que alude Pablo De Ballester, en el pasaje antes citado? Es el ethos de la condición humana, el lugar donde ella habita, su guarida, es, en suma, la conciencia que posibilita que el hombre discierna entre lo mejor y lo peor, entre lo que lo eleva y lo que lo hunde. Sócrates se refería a su propio ethos como a un daimon que le hablaba, desde

[77] De Ballester, Pablo, *Conferencia*, p. 68.

el interior, era una voz que llamaba su atención acerca del modo como el filósofo se conducía con sus conciudadanos.

Sócrates no escribe, pero hace de la filosofía una forma de vida. Adopta la máxima délfica porque quiere ser mejor y hacer mejores a otros; pero su búsqueda no es sólo intelectual, sino también ética. Se trata de una praxis animada por el deseo de crecer y transformar lo que se da por sentado. Todos sabemos que el afán anhelante de ser mejor llevó a Sócrates a beber la cicuta, dando con ello una última lección de ética a los atenienses. Su daimon le acompaña y le habla hasta el final. Es la fuerza de la virtud que habla y actúa en este hombre de aspecto poco agraciado, según nos revelan algunos datos históricos.

Coincidentemente, Don Quijote es también un caballero de triste figura, lo cual puede considerarse como algo irrelevante de lo que participan dos personajes, uno histórico y otro ficticio. Sin embargo, lo que sí es de destacarse es el carácter ético de ambos.

En la realidad viviente del personaje cervantino se hace patente el coraje que en la lucha imprimen aquellos caballeros de las novelas que Alonso Quijano leía y que le contagiaron un decidido ánimo para recorrer el mundo, procurando una vida más justa para los débiles y los perseguidos. Y aunque nadie en su entorno cree en semejantes valores, Don Quijote persevera, tiene voluntad: quiere querer. Son muchos los pasajes en la obra en que se pronuncia claramente como un defensor de la fuerza de voluntad. Recordemos un ejemplo de ello: "...bien sé que no hay hechizos en el mundo que puedan mover y forzar la voluntad, como algunos simples piensan, que es libre nuestro albedrío y no hay yerba ni encanto que le fuerce..."[78]

[78] Cervantes, op. cit. p. 203.

La tarea quijotesca es aquella cuyo impulso es un querer que busca poder, es decir, ser eficaz. Resulta particularmente significativo el hecho de que Cervantes no nos entrega a su más caro personaje como un individuo que asume su proyecto siguiendo la voz de un deber impuesto desde fuera, sino, por el contrario, nos entrega a un caballero que expresa su vigor con un ímpetu que emerge de sí mismo, que se origina en una voluntad perseverante.

No es desdeñable la idea la idea de que el propio Miguel de Cervantes era consciente de la importancia que tiene la voz del individuo en un mundo en que dicha voz queda acallada y hasta aniquilada por el contundente peso de la maquinaria instituida, que presume de tener sus cimientos en los mandatos del deber ser.

Don Quijote no se conduce escuchando los preceptos que rigen lo que es así porque así debe ser; hacerlo de tal modo significaría quedar reducido a lo meramente utilitario. Contrariamente, nuestro personaje lucha contra la instrumentalización del hombre y opta por recorrer los campos afirmando su autonomía y su voluntad.

Esta voluntad de autonomía evoca en mí ciertos ecos de aquel hombre aumentado por el que Nietzsche apostaba en su propuesta filosófica. En ambos casos se trata de la reivindicación activa del hombre, que implica confrontar valores rancios y encubiertos. Hacerlo requiere de devenir niño para, desde la inocencia, asumir los retos de la destrucción para la creación.

Acaso fue algo muy semejante lo que El Hombre de la Mancha se echó a cuestas y es por eso que, cuatro siglos después, sigue cabalgando entre nosotros, para recordarnos que lo que él representa no se reduce a un individuo delirante y ridículo, sino que entre líneas y risas, podemos descubrir en él al símbolo de la fuerza ética.

Para concluir, permítanme citar aquel bello pasaje del Zaratustra, en el que Nietzsche nos convoca a no renunciar a nuestra voluntad creadora:

> ¡No arrojes de ti tu amor y tu esperanza! (...) el peligro del noble(...) es que se vuelva (...) insolente, burlón , destructor(...) he conocido nobles que perdieron su más alta esperanza y desde entonces calumniaron todas las esperanzas elevadas (...) se les quebrantaron las alas de su espíritu (...) En otro tiempo pensaron convertirse en héroes: ahora son libertinos (...) ¡no arrojes al héroe que hay en tu alma! ¡Conserva santa tu más alta esperanza![79]

[79] Nietzsche, F, *Así habló Zaratustra*, Alianza Editorial, Madrid 1978, p. 122.